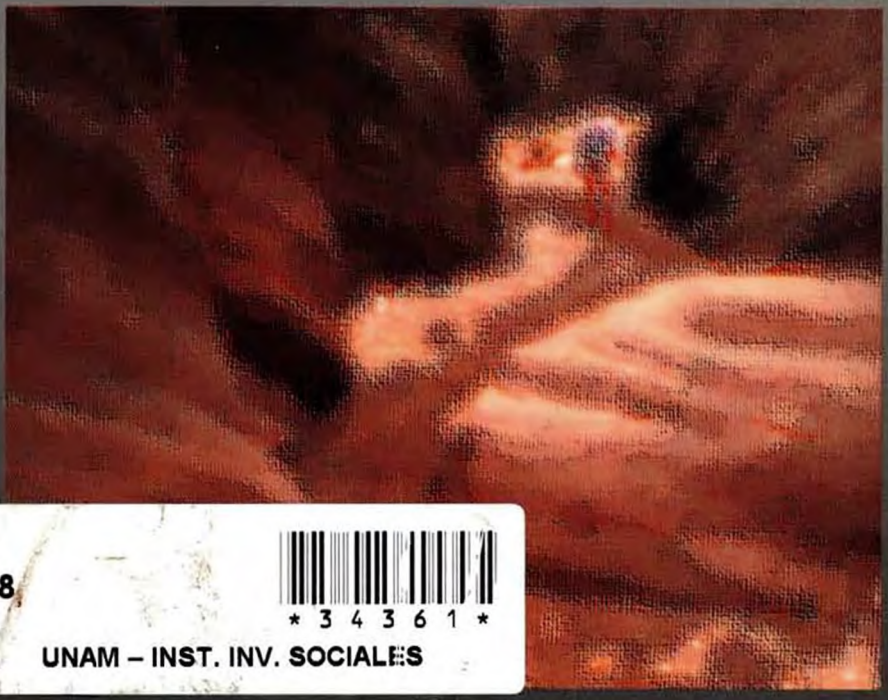
Política y Derecho

La política de la fe y la política del escepticismo

Michael Oakeshott

Compilado por Timothy Fuller



UA71
O3518

34361

UNAM – INST. INV. SOCIALES

cfe

Primera edición en inglés, 1996
Primera edición en español, 1998

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MEXICO
INVESTIGACIONES SOCIALES

BIBLIOTECA DEL IISUNAM
FONDO RESERVADO
DE: Biblioteca
FECHA: 15/11/99
CLASIF: ____/____/____

CREATIVE COMMONS

Título original:
The Politics of Faith and the Politics of Scepticism
© 1996 by the Estate of Michael Oakeshott; Editor's Introduction © 1996 by Timothy Fuller
Publicado originalmente por Yale University Press, New Haven y Londres
ISBN 0-300-06625-2 (alk. paper)

D. R. © 1998, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México D. F.

ISBN 968-16-5469-2

Impreso en México

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer los consejos que me brindaron los profesores Owen Cramer, Robert McJimsey, Carol Neel y Elmer Peterson, del Colorado College, y Stuart Warner, de la Roosevelt University, cuando preparaba este trabajo para su publicación. Ellos no tienen ninguna responsabilidad por los resultados. Manifiesto también mi aprecio especial a Marianna McJimsey por elaborar una vez más un excelente índice analítico.

TIMOTHY FULLER

> nunca ha sido diseñado como un todo, pues la coherencia que posee es producto del reacomodo constante de sus partes [...] y el sistema del orden superficial es siempre capaz de volverse más coherente. Meditar sobre este sistema y el hecho de volverlo más coherente respondiendo a sus insinuaciones es una forma de mejorarlo que pertenece (en opinión del escéptico) a la actividad gubernamental [...] un barbarismo del orden aparece cuando se busca el orden por sí mismo y cuando su preservación implica la destrucción de aquello sin lo cual el orden es sólo la estabilidad de la tumba [...] El gobernante modesto de este estilo no se considera más capaz que su vecino para decidir el curso general de la actividad humana.[29]

Así, este es un ensayo en contra del exceso político y el barbarismo del orden pervertido. Es una evaluación de la política y las doctrinas del siglo XX que han producido muchas tumbas de estabilidad. Y es una admonición —un llamado a la remembranza— para los cuerpos políticos en los que la disposición escéptica sigue siendo un recurso para la deliberación. Nos pide dejar un poco la cueva de las preocupaciones políticas y familiarizarnos de nuevo con el terreno de una comprensión más atenta de la política. En nuestros días, muchas veces la política de la fe parece más un lamento por la pérdida de visión y por la inevitable división de los propósitos, que una celebración de la promesa cumplida. Si queremos entender mejor este hecho, podríamos empezar por aquí.

[29] (Pp. 64-65.)

I. INTRODUCCIÓN

I

Para alguien que no habla como filósofo ni como historiador y cuyo conocimiento de las cosas no es más profundo que el del promedio de sus semejantes, hablar de política requiere una justificación. El filósofo encontraría en este campo diversos problemas acerca de los cuales nos gustaría escuchar sus reflexiones; del historiador podríamos aprender sobre la forma como han surgido esos cambios que llamamos la "experiencia política de las sociedades"; quizá el hombre de negocios tenga muchas veces alguna información reveladora que transmitir o algún comentario que hacer: cada uno, desde su diferente posición, podría tener algo pertinente que decir y entre ellos (aparte de aquello con lo que contribuyeran unos cuantos especialistas) compondrían todo lo que se pueda decir que sea oportuno. Pero hablar informalmente, de ningún modo en particular, parecería a la vez peligroso e inútil: peligroso, porque carece de la disciplina de una técnica; inútil, porque podríamos recoger una cosecha y no saber qué hacer con los frutos. Sin embargo, de esta manera me propongo hablar; y dejando que lo que tengo que decir se defienda solo y muestre si es de provecho, trataré de escapar de la informalidad absoluta fijándome algunos límites arbitrarios.

Primero, sólo me ocuparé de la política moderna. Algunas de sus características tienen sin duda su contraparte en otros sitios, por ejemplo, en el mundo antiguo. Pero es una contrapartida borrosa, y no me propongo aventurarme en comparaciones con lo que es, en detalle, incomparable con nuestra manera de comportamiento y reflexión política. La "historia moderna —dice Lord Acton— nos dice cómo han modificado los últimos 400 años las condiciones medievales de vida y pensamiento". Y la política moderna, por lo que a mí toca, son los hábitos y las maneras de la conducta y la reflexión

políticas que empezaron a surgir en el siglo XV, a los cuales nuestros hábitos y maneras actuales están vinculados por una descendencia sin solución de continuidad. Esto nos deja un largo periodo por recorrer, aunque no demasiado largo. En términos generales, el defecto de la reflexión política contemporánea está en que adopta una visión excesivamente dilatada del futuro y una excesivamente corta del pasado. Al parecer, hemos caído en el hábito de pensar que lo que es importante (nos guste o nos disguste) en la política actual data de la Revolución francesa, o de 1832 o de 1640; y éste es un hábito desafortunado, porque al cortar el linaje de nuestro carácter político restringimos nuestra capacidad de comprenderlo.

Segundo, como es ya evidente, me ocuparé de la política moderna de Europa occidental y, en particular, de la política inglesa. Es ésta una época en que las peculiaridades, si no es que el estilo, de nuestras actividades y creencias políticas se han difundido por todo el mundo, de modo que ahora resulta difícil discernir más de un carácter político (aunque en sí sea complejo): las actividades y las expectativas políticas (sin duda diferentes en los detalles) se asocian en todas partes más estrechamente en hábitos de razonamiento político más uniformes que antes, y lo que está disponible en cualquier parte parecería tan bien observado en un lugar como en otro. Pero dado que esta uniformidad no sólo es todavía imperfecta y en algunos sentidos ilusoria, sino que (cuando existe) es el producto de la evangelización y no un desarrollo nativo, es de esperarse que el estudio del carácter se realice con mayor provecho allí donde nació y se nutrió que donde tiende (como carácter adoptado) a sentirse incómodo.

Tercero, no me ocuparé de todos los aspectos de nuestras actividades y creencias políticas sino sólo de uno: el del gobierno: la actividad de gobernar y ser gobernado. Si estuviésemos considerando la política medieval, sería una restricción absurda de la materia, pero una característica de las comunidades de la Europa moderna es que pueden ser analizadas en términos de gobernantes y súbditos, los primeros siempre menos numerosos que los segundos. Para nosotros, ésta es, en efecto, una de las marcas distintivas de una comunidad

política y no depende en absoluto del disfrute de ninguna forma particular de constitución. Además, aparte de cualquier otra cosa que pertenezca al cargo de gobernante, estar autorizado a ejercer el poder sobre los súbditos es intrínseco al cargo. Por supuesto, las actividades de los miembros de las comunidades políticas no se agotan en el ejercicio del poder por parte del gobierno y en la práctica del sometimiento por parte de los súbditos, y hay otras formas de contemplar estas sociedades. Pero ésta es una característica de todas las comunidades políticas y es la que me propongo considerar. Me ocuparé de las actividades de gobernar y ser gobernado, y de las ideas que integran nuestro conocimiento de estas actividades.

Pero, además, estas reflexiones se han ocupado en general de dos aspectos diferentes, pero relacionados, del gobierno: ¿Quién gobernará, y con qué autoridad? ¿Qué hará el gobierno (compuesto y autorizado en cualquier forma que consideremos adecuada)? Me propongo considerar principalmente nuestras ideas sobre el segundo de estos interrogantes.

Con mucha frecuencia, la historia moderna de la política europea se ha ordenado con la atención puesta en la primera de estas preguntas. En consecuencia, se ha presentado como la historia de los cambios ocurridos en nuestras prácticas e ideas acerca de la constitución y la autorización del gobierno. Y esta historia se ha relatado tantas veces y con tanta elocuencia que estamos a punto de ser persuadidos de que es toda la historia. La premisa que inspiró esta orientación de la atención parece haber sido la creencia de que las actividades gubernamentales derivan directamente de las constituciones del gobierno, y haber resuelto una de las cuestiones es haber decidido la otra. Pero algunas observaciones y reflexiones nos dirán que no es así: no se puede discernir ninguna relación simple y directa entre la constitución y las actividades del gobierno. Quizá deberíamos considerar tal relación como se ha revelado de tiempo en tiempo, pero mi interés principal será el otro lado de la historia del gobierno moderno: nuestras prácticas e ideas en relación con el ejercicio del poder, pero no para narrarlo como lo haría un historiador, sino para meditarlo y comentarlo.

Éstos son los límites de nuestro estudio. Está claro que en la época moderna los gobiernos se han habituado a hacer e intentar lo que en otros tiempos no hacían ni intentaban, y también que lo que nos hemos acostumbrado a pensar que debieran y no debieran hacer no es simplemente lo que siempre se había creído. En estos dos sentidos el mundo moderno revela un carácter propio que me propongo explorar, y aunque mi método será informal, hay algunas preguntas concretas para las que deseo encontrar respuestas: ¿cuál es el origen y el carácter de la práctica de la gobernación en el mundo moderno? ¿Cómo se ha entendido esta práctica? ¿Cuál es el origen y el carácter de nuestras ideas sobre las actividades apropiadas del gobierno? Al tratar de contestarlas, trataré asimismo de mostrar sus conexiones.

Pero primero debo explicar la distinción que he trazado entre las prácticas y la comprensión de las prácticas gubernamentales, porque es una distinción de investigación antes que de principio. Los gobiernos pueden tratar de hacer varias cosas: Enrique VIII podía disolver los monasterios ingleses, y un gabinete del siglo XX podía proteger algunas industrias de la competencia extranjera. Desde cierto punto de vista, se trata simplemente de acontecimientos: disolución y protección, todo lo que podemos saber de ellos es el mismo tipo de conocimiento que podemos alcanzar acerca de los terremotos o las epidemias, a saber: su curso y, si perseveramos, algunas de las modificaciones y de los desplazamientos que han ayudado a generar. Pero los acontecimientos que nos interesan aquí no son meros sucesos, sino acciones humanas, y como acciones humanas hay que entenderlas para saber cómo interpretarlas. Pero por "interpretación" no quiero decir descubrir algo que se encuentre fuera del mundo de la actividad, descubrir (por ejemplo) lo que estaba "en la mente" del gobernante antes de que realizara la acción, o descubrir sus "motivos" y aun sus "intenciones"; todas éstas son formas innecesariamente complicadas y engañosas de describir lo que hacemos cuando tratamos de elucidar una acción. La característica de las acciones no es el hecho de que estén precedidas de "decisiones" o "intenciones" que pueden ser oscuras y deben ser reveladas, sino el hecho simple de que no

pueden entenderse por separado. Y saber cómo interpretar una acción, saber lo que significa, es considerarla en su contexto, un contexto integrado enteramente por otras acciones. Mientras no la entendemos así, no sabremos lo que es. Por ejemplo, la disolución de los monasterios puede interpretarse como una acción para dotar de ingresos a la corona o como una medida para extirpar un error religioso; la protección podría entenderse como un aumento de la prosperidad o como una maniobra para que el país esté dispuesto y listo para soportar un sitio, incluso a expensas de la prosperidad. Y cada acción, entendida de un modo y no de otro, se convierte en una acción distinta, no porque sea diferente su "intención", sino porque se ve que pertenece a otro contexto. Por tanto, conviene distinguir las acciones del gobierno de su comprensión, no porque ésta nos obligue a profundizar, sino porque las acciones pueden interpretarse de diversos modos o pertenecer a diversos contextos, y, a menos que las distingamos, corremos el riesgo de equivocarnos. Por otra parte, ésta no es una distinción de principio, porque la cualidad de una acción, lo que es, no puede separarse de la acción misma, y lo que debemos investigar no son dos cosas (la acción y su significado) sino una sola: el carácter concreto de la acción en su contexto.

Ahora bien, cuando nos preguntamos qué es lo propio de la función gubernamental, no podemos (si la pregunta tiene respuesta) considerar los puros sucesos o sus resultados. Los sucesos ocurren simplemente, no tienen ninguna propiedad; y sus resultados nunca se disciernen porque, aunque quizá se perciban algunas de las modificaciones y los desplazamientos que ayudan a generar, no hay ninguna razón para que creamos que estas modificaciones y desplazamientos son más importantes que otros que permanecen en la oscuridad, o bien, que son los que en realidad importan, y no hay modo de determinar la contribución exacta de cada suceso al desplazamiento observado. En esta cuestión, lo que tratamos de aclarar es la propiedad de las acciones que los gobernantes realizaron o están a punto de realizar. Y dado que no podemos juzgar la propiedad de estas acciones mientras no sepamos lo que son, nuestras ideas sobre lo que es propio de las

actividades gubernamentales son creencias acerca de la propiedad de las acciones juzgadas o interpretadas en una forma particular. En suma, no nos interesan acciones independientes (es decir, acciones cuyo significado o carácter no se ha determinado) sino acciones en su contexto de actividad.

A veces se sugiere que nuestras ideas y creencias acerca de lo que es propio de las actividades gubernamentales pueden ser premeditadas, meditadas antes de nuestra experiencia y comprensión del gobierno. Y sin duda hay algo de verdad en tal propuesta: que estas ideas y creencias reflejan vagamente las ideas que tenemos en cuanto a lo propio de la conducta humana en general. Pero creo que no nos llevarán muy lejos: es apenas limitada su pertinencia para las ideas corrientes del mundo moderno acerca de lo que es propio de las actividades gubernamentales. Estas ideas generales sobre la conducta humana se refieren al comportamiento de los individuos en sus relaciones mutuas, y si algo suele ser cierto acerca de nuestra comprensión del gobierno en la época moderna, es que —al revés de lo que ocurría en la Edad Media— distinguimos entre el cargo y la persona, y lo que consideraríamos impropio en ésta, no lo consideraríamos necesariamente impropio de aquél. Nadie piensa que las relaciones entre el gobierno y los súbditos sean idénticas a las que se dan entre un súbdito y otro. Más adelante consideraremos las bases y el origen de esta distinción, pero dado que en la época moderna ésta se observa universalmente, debemos suponer que nuestras ideas y creencias acerca de lo que es propio de la actividad gubernamental se integran con lo que pensamos que puede lograrse mediante el ejercicio del poder gubernamental o con lo que observamos que intentan o logran ahora los gobiernos, por lo que estamos habituados a esperar que se intente o no se intente debido a nuestras creencias actuales acerca de las direcciones y objetivos apropiados de las actividades humanas. Y es de esperarse que se aclare toda la vaguedad que pueda subsistir en este recuento del origen de nuestras creencias acerca de lo que es propio del ejercicio del gobierno.

Ahora bien, puesto que estamos considerando nuestra manera de entender las actividades gubernamentales y nuestras

ideas acerca de lo que les es propio, debemos plantearnos un cuarto interrogante: ¿dónde habremos de buscar para contemplar el objeto que deseamos examinar? Me parece que hay tres fuentes de información que podríamos utilizar. Podríamos tratar de descubrir lo que se cree de estas cosas en el mundo moderno observando lo que los gobiernos realizaron o están tratando de realizar ahora, reparando en la forma en que estamos habituados a hablar de las actividades gubernamentales y considerando los escritos de hombres que, de tiempo en tiempo, han revelado sus ideas sobre este tema.

Por supuesto, estas tres fuentes —la práctica, el discurso y los escritos— no son independientes, pero aunque es una exageración decir que el discurso sigue siempre a la práctica y los escritos considerados siguen siempre al discurso, hay un sentido importante en el que la práctica es primordial, como espero demostrar. Entiendo por práctica las pautas de las actividades políticas en el mundo moderno. La práctica puede fijarse en una forma específica de hacer las cosas que en gran medida determinan lo que se intenta y lo que se hace; durante algún tiempo podría volverse más experimental, condicionada por hábitos de conducta más generales y reflejando cambios en éstos, y ocasionalmente podría explicarse en términos de una idea abstracta. Pero cualquiera que sea su carácter actual, es el contexto por medio del cual interpretamos y entendemos las acciones, y debe entenderse como una pauta antes que como una argumentación.

Ciertas clases de discurso podrían endurecer la práctica y volver su significado más obvio, y los escritos podrían afilar a veces sus bordes para lograr una claridad y una definición que no poseerían de otro modo. Pero mientras que la práctica y el discurso se desenvuelven abiertamente y en comunicación recíproca continua, elucidando una al otro, los escritos que tengo en mente son pronunciamientos ocasionales, interrupciones del flujo del discurso y la práctica, que llevan siempre la huella clara de una individualidad y que son fuentes de información acerca de la comprensión actual de las actividades gubernamentales, que no deben despreciarse y sí usarse con la debida precaución.

Aprendimos hace mucho tiempo a desconfiar de los escri-

tores medievales que especulaban sobre la política cuando queríamos descubrir cómo era realmente la política medieval, y una suspicacia similar no está fuera de lugar en la época moderna. Así como las grandes formulaciones de la doctrina cristiana dan a esa fe un orden y una sutileza que superan con mucho, digamos, la piedad de un campesino calabrés o un converso chino o, para el caso, la piedad de la vasta mayoría de los creyentes, y así como un espejo cóncavo reunirá en una concentración exagerada los objetos dispersos en una habitación, a menudo estos escritos políticos imparten a nuestro entendimiento de la actividad del gobierno una coherencia exagerada que deberemos tener en cuenta. Pero si se toman con buen sentido, con frecuencia iluminan lo que de otro modo podría permanecer oculto. Por ejemplo, si los escritos revelan incertidumbre, vacilación o errores, podríamos suponer que tenemos alguna prueba de una falta de armonía de proporciones mayores aun en la comprensión menos precisa que informa el discurso y la actividad cotidianos. Entonces, de estas tres fuentes de información sobre nuestro entendimiento del gobierno y nuestras ideas acerca de lo que es propio de sus actividades —las pautas de la práctica, el discurso y los escritos considerados—, podría decirse que la primera es la más confiable; la segunda, la más copiosa y reveladora, y la tercera, la más difícil de interpretar.

II

Así pues, nuestro punto de partida no es una idea simple y precisa de la actividad gubernamental o nuestra concepción exacta de las actividades propias del gobierno; partimos de una actividad realizada (la del gobierno) y de una experiencia que se tiene (la de ser gobernado). La actividad y la experiencia originan discursos, de los que de tiempo en tiempo se escribe con diversos grados de comprensión.

Ahora bien, lo primero que debemos observar a propósito de la actividad del gobierno en la Europa moderna es que no se trata de una actividad simple, monolítica u homogénea. Nunca tuvo ninguna de estas cualidades, y con el tiempo ha

aumentado su complejidad; se ha "nutrido con la leche de muchas nodrizas", como dice el poeta del siglo XVI, y ese carácter múltiple de nuestro modo de gobernar se refleja inevitablemente en la forma como hablamos al respecto y en la dificultad que tenemos para entenderlo.

Quizá podamos imaginar una actividad de gobernación orientada hacia un solo fin, o a un sistema homogéneo de fines, y dotada de un carácter puro. Y la historia podría revelar incluso la existencia de sociedades cuyo gobierno es, por decirlo así, de sangre pura, aunque sería improbable que incluso estas sociedades carecieran de la complejidad. Pero la política de las sociedades que nos interesan, las sociedades de la Europa moderna, no es de esta clase. Incluso la política de la Atenas antigua revela un carácter múltiple y dividido, y ciertamente desde la caída del Imperio romano de Occidente ninguna sociedad europea puede pretender haber disfrutado de instituciones políticas que no hayan sido producto de una mezcla: su generación ha sido híbrida, y tal diversidad de origen se muestra en la falta de homogeneidad de su carácter, que no apunta en una sola dirección sino en muchas. Y no sólo son complejos los que quizá podríamos llamar los sistemas políticos de Europa (esas aglomeraciones de instituciones que componen el comportamiento político de los pueblos), sino que las instituciones que los integran son en sí mismas híbridas por su generación y mixtas por su carácter.

Por ejemplo, lo que llamamos la institución de la monarquía en la Inglaterra medieval (es decir, cómo estaban habituados a obrar los reyes y qué se pensaba de la forma como debían obrar) es, en efecto, una aleación de la monarquía anglosajona, el señorío feudal y la fe cristiana con una inyección, en una etapa posterior, del estilo romano imperial y una docena de otros ingredientes, ninguno de los cuales encajaba perfectamente con ninguno de los otros porque cada uno tenía ya un carácter complejo. De igual modo, las instituciones representativas de la Europa moderna no son sólo diversas, sino que cada una es un híbrido cuyos linajes exhiben la aportación de numerosas fuentes y cuya operación testimonia cotidianamente su origen heterogéneo. Por supuesto, lo mismo se aplica a los sistemas legales europeos; ninguno

es de sangre pura; todos son una miscelánea. En suma, los hábitos y las instituciones que comprenden nuestras maneras de gobernar no son unidades racionales ni colecciones fortuitas, sino compuestos históricos.

Por esta razón, si no es que por otra más filosófica, resulta peligrosamente engañoso considerar cualquiera de nuestras instituciones políticas como instrumentos diseñados para servir a un propósito específico. Las instituciones políticas, por heterogéneo que sea su origen, pueden verse en un momento particular como instrumentos de algún propósito específico y útil, que quizá nos permitan hacer algo que deseamos o impedir que ocurra algo que queremos evitar. Pero atribuirles esta función como el propósito al que sirven es, en el mejor de los casos, una manera laxa de hablar: su propósito, si puede decirse que tienen alguno, es su lugar en el sistema y casi no hay límite para los desplazamientos que seguirían a la eliminación de cualquier institución política importante. Además, se cometerá un craso error si se piensa que esa institución está destinada a realizar este propósito. En efecto, ninguna institución política de alguna importancia fue pensada jamás para servir a un propósito ni fue diseñada en este sentido. Así pues, cuando hablamos de las instituciones políticas, resulta del todo inadecuado el lenguaje de lo necesario y lo suficiente, y es el origen heterogéneo y el carácter mixto de las instituciones políticas de la Europa moderna lo que las hace adecuadas para tal diversidad de usos y, también, de interpretaciones.

Pero no sólo los hábitos y las instituciones de los gobiernos europeos modernos son aleaciones de elementos diversos; el lenguaje, el vocabulario político con el que hablamos de la actividad del gobierno y que nos la vuelve inteligible es también un híbrido. Es un lenguaje moderno y, como todos, es una amalgama de palabras y expresiones (derivadas de diversas fuentes), cada una de las cuales es a su vez un mundo complejo de diversos significados. No hay expresiones unívocas en nuestro vocabulario político, y hay pocas palabras que no hayan servido, durante muchos siglos, en numerosas circunstancias. Cada circunstancia, cada contexto, ha impuesto algún significado especial que luego resulta difícil de excluir.

Las pocas palabras y expresiones de aparición reciente han adquirido rápidamente una complejidad de significado para equipararse a las otras: "fascismo" no es menos múltiple que "democracia" o aun que "gobierno". No poseemos un lenguaje político "científico" en el que cada expresión tenga un significado fijo, simple y universalmente reconocido; sólo tenemos un lenguaje vivo, popular, a merced del uso y de las circunstancias en el que cada expresión es susceptible de muchas interpretaciones, de las que ninguna carece de fuerza y significación.

Desde luego, nada de esto debe sorprendernos. La heterogeneidad distintiva de nuestras instituciones y nuestro vocabulario político es característica también de nuestra sangre, nuestra religión y nuestra moral: cada una es una aleación histórica compleja, una mezcla de elementos heterogéneos y no siempre congruentes. Estamos habituados a tratar con la complejidad y sabemos manejarla, así como sabemos manejar nuestros lenguajes modernos o aprovechar al máximo un clima variable. Ciertamente, hay quienes suspiran por la sencillez y la homogeneidad, por un mar sin mareas, por estaciones sin diferencias, como soñaba Tom Paine con la sencillez en la política y Doughty con la homogeneidad en el lenguaje. Pero se reconoce que un híbrido tiene ciertas ventajas en el uso cotidiano: es más adaptable a las circunstancias, más fértil que un pura sangre y no exige tanta vigilancia.

Las mezclas que constituyen nuestros hábitos y nuestro lenguaje político se libran de que las desintegren las tensiones y las fuerzas que se han establecido entre sus partes, y en cada una de ellas hay más posibilidades de movimiento interno que el que sería posible sin causar daños en una estructura monolítica. Cuando no hay unidad, a veces se logra la armonía, y las empresas suelen ser el resultado de una resolución de fuerzas y no el seguimiento exclusivo de un solo impulso. Además, la exploración de las diversas insinuaciones de algún hábito político complejo podría conducir al surgimiento de diversos estilos de actividad política (así como una variedad de estilos de escritura surge de la búsqueda de las diversas posibilidades de un lenguaje complejo), cada uno de los cuales aprovecha algún elemento peculiar de la mezcla, pero

simpatiza con los demás en la medida en que, en general, no se oponen a la aleación.

Ahora bien, la actividad de gobernación que tenga una herencia diversa y un carácter complejo normalmente se encuentra en una condición de movimiento interno casi continuo que no consiste en oscilar hacia los extremos, sino en experimentar cambios de énfasis en ésta o en la otra dirección; no tiene que esperar un estímulo externo ni tiende por adelantado a una sola dirección. Los cambios pueden ser suaves y se aprecian sólo en retrospectiva, o bien, pueden ser de tales dimensiones que atraen la atención mientras ocurren. Pueden ser ocasionados por un cambio de las circunstancias (la participación en una guerra, por ejemplo, o un aumento grande o repentino del poder del gobierno), o acaso se deban a la aparición de alguna nueva manera en las actividades de los súbditos (como el crecimiento de la industrialización) o a algo tan poco significativo como el tedio de insistir durante demasiado tiempo en la misma tendencia y en el mero deseo de una distribución diferente del peso. *La France s'ennuie* fue el diagnóstico de aficionado, pero no carente de perspicacia, de Lamartine. Pero de un modo u otro, una comprensión correcta de la forma concreta de cada acto de gobernar descubrirá que estos movimientos son inteligibles y no desconciertan: no destruyen la pauta. Y aun cuando el impulso sea extraño, cada cambio se puede reconocer como el aprovechamiento de lo que ya se había insinuado, y ninguno nos lleva más allá de lo que es tolerablemente familiar.

Sin embargo, hay extremos en toda actividad de gobernación heterogénea y compleja. Normalmente, el movimiento interno no llega a tanto; en efecto, no lo atraen, sino que lo repelen los extremos. Pero en última instancia son estos polos los que, al sentar los límites del movimiento característico, protegen la identidad de la manera de gobernar. Además, es posible que no sólo estén tan distantes que concedan un espacio de maniobra generoso, sino que pueden ser opuestos, de modo que el uno prohíbe todo o casi todo lo que el otro prescribe o por lo menos permite. La existencia de extremos opuestos no perturba la manera de gobernar mientras éstos estén mediados por elementos de la mezcla que, aunque no

sean ellos mismos extremos, compartan en alguna medida su carácter. En efecto, ésta es una observación común: la diversidad del carácter humano es inmensa, pero los extremos (por ejemplo el santo y el pecador) se vuelven inteligiblemente humanos para nosotros porque el espacio entre ellos es llenado, sin lagunas graves, con caracteres que como seres humanos no tenemos dificultad en reconocer.

Con todo, podrían surgir algunas circunstancias que impulsen la actividad de la gobernación decididamente y durante un periodo prolongado en la dirección de uno de sus extremos. Un movimiento sin reservas en una dirección raras veces es el resultado de un designio, o por lo menos no lo es en primer lugar. Más a menudo es el resultado de la negligencia: olvidamos que, a fin de hacer que el fuego crepite un poco más, hemos quitado todos los reguladores, y mientras gozamos del calor no advertimos que el cubo del carbón está vacío y la chimenea a punto de incendiarse. Pero en tanto que el desastre evidente no nos arrase, nos adaptamos a la vida en un extremo, que incluso puede llegar a gustarnos: llegados allí por azar, podríamos tal vez prolongar por elección nuestra estancia. Es una experiencia atractiva y parece poco razonable no aprovechar sus posibilidades. Pero en el curso del tiempo, nuestra comprensión de la actividad gubernamental se limita a nuestra práctica de ella, nuestras expectativas se conforman a nuestras experiencias y nuestras creencias se asimilan a nuestra situación. Porque vivir en un extremo es un esfuerzo insidioso; quizá escapemos a la prisión del extremo que hemos llegado a habitar, pero nos vemos rápidamente privados del poder de reconocer cualquier cosa que no sea alguna clase de extremo. Así como aquellos que persiguen el verano cálido por todo el mundo y sólo piensan que están escapando del invierno, olvidándose de que también se están perdiendo de las demás estaciones, quienes abrazan un extremo en la política llegan a entender sólo una política de extremos. Además, cuando nos asentamos en uno de los extremos de la actividad política y perdemos contacto con la región intermedia, no sólo dejamos de reconocer cualquier cosa que no sea un extremo, sino que empezamos a confundir también los extremos mismos. Los polos, que hasta ahora se han man-

tenido separados, se abrazan, y nuestro lenguaje resbala bajo nuestros pies volviéndose equívoco, como ocurre cuando un inglés en busca del sol habla de *invernar* en las Bermudas.

Así pues, éste es el carácter general de lo que he optado por llamar la ambigüedad, que puede apoderarse de una forma de la actividad política, y es esto lo que me propongo investigar. Pero ya podemos observar las condiciones generales de su surgimiento. Sólo una forma heterogénea y compleja de la actividad política es susceptible de volverse ambigua, y tal cosa ocurre cuando, en esa forma de la política, dejamos de aprovechar su carácter múltiple y llegamos, por azar o por designio, a asentarnos en un extremo y a reconocer sólo los extremos. Además, he sugerido que lo que he llamado política moderna (la actividad y la comprensión del gobierno en los últimos 500 años) es algo heterogéneo y complejo, de modo que debemos suponer que es susceptible de ser presa de la ambigüedad. Nuestro paso siguiente será considerar las pruebas para determinar si hay o no razones *prima facie* para creer que esa posibilidad se ha realizado en nuestro caso.

III

En sentido estricto, la ambigüedad es una confusión de significados y una característica del lenguaje; su contrapartida en la conducta es la ambivalencia, una oscilación entre dos formas o direcciones opuestas de conducirse. Creo que, con frecuencia, el discurso ambiguo es el resultado de la conducta ambivalente: cuando nuestra actividad se distrae con objetivos en conflicto, se vuelve apropiado emplear un lenguaje equívoco. Sin embargo, creo que sería exagerado considerar la ambivalencia como el antecedente necesario de la ambigüedad; ciertamente, no es la causa. El uso de un vocabulario ambiguo puede influir a veces en la conducta, puede abrir la puerta a una ambivalencia intrusa, nutrir una ambivalencia latente o incluso suscitar la propia conducta ambivalente al proponer empresas contradictorias. Pero creo que no tenemos que resolver la cuestión de la precedencia; de un modo u otro, la ambivalencia y la ambigüedad actúan juntas. Nin-

guna puede actuar muy bien sin la otra, y al examinar a la una estaremos considerando al mismo tiempo a la otra. Sin embargo, ahora nos interesa comprender la actividad de gobernar que revelamos en nuestra manera de hablar al respecto: nos interesa en primer lugar la ambigüedad.

> Por supuesto, el mundo está lleno de ambigüedades:
> Este mundo frágil, tan lleno de dobleces.

La complejidad siempre está expuesta a ser ambigua, y en todas partes la sencillez es una imposición útil pero irrelevante fuera de su marco de referencia. En ocasiones podemos detectar el origen de la ambigüedad en una complejidad particular: la discrepancia entre la "pasión" y la "razón" en el carácter humano ha ostentado durante largo tiempo la fórmula de una ambigüedad reconocida en la "condición tediosa de la humanidad". Me parece que debemos algo de la ambigüedad de nuestras creencias morales y religiosas (y posiblemente también de nuestra política) al cristianismo, una religión que aunque hace mucho ha dejado de ser un intruso en la forma corriente de vivir, nunca se ha asimilado por completo a la civilización que disfrutamos. Si las huellas del cristianismo, que en sí mismo es complejo y apunta en más de una dirección, están impresas en todo el mundo en que vivimos, se encontrarán también signos de otras creencias y maneras más antiguas, y su coincidencia puede convertirse en una fuente de confusión. Pero aunque pueden discernirse algunas conexiones entre las ambigüedades prevalecientes en diferentes actividades, ahora nos interesa particularmente la política, y la ambigüedad de nuestro vocabulario político actual es quizá su característica más obvia: sería difícil encontrar una sola palabra que no tenga dos significados o una sola concepción que no posea dos interpretaciones.

Es posible que el más notable de los equívocos de nuestro vocabulario político se encuentre en las palabras "guerra" y "paz", que en el uso corriente se aplican casi perfectamente a sí mismas y a sus opuestos. La ambigüedad de "libertad" se reconoció desde hace mucho tiempo, pero "libre" (cuando se aplica a un servicio provisto por el gobierno) y "liberar"

(que significa tanto "dejar" libre como "abandonar") se han unido a "libertad". "Derechos" tiene un significado doble; y casi no hay necesidad de señalar el *double entendre* de "democracia". "Derecha" o "izquierda", cuando no se usan para indicar partidos sino maneras, son susceptibles de intercambiarse el lugar; y "progresista" y "reaccionario" son proclives a contraer la infección común. La ambigüedad de "traición" (cuando no se usa como término legal) y "traidor" refleja una lealtad ambivalente. "Seguridad" y "justicia" tienen significados dobles y opuestos en cada caso. Incluso una palabra tan simple como "orden" tiene un significado doble. Y el dilema actual respecto a "tolerancia" proviene en gran medida de la ambigüedad de la palabra.

Estamos conscientes de esta dificultad, como lo revelan las defensas que erigimos para afrontarla. La estratagema actual consiste en resolver la ambigüedad aplicando un adjetivo al nombre. Sabemos que "libertad" es ambiguo, de modo que distinguimos, por ejemplo, entre la libertad "política" y la libertad "económica", y hablamos de la "nueva" libertad como hablaba Lutero de la libertad "cristiana" en el siglo XVI. A "justicia" y "seguridad" les añadimos a veces el adjetivo "social"; agregamos "fría" a "guerra" cuando queremos decir "paz"; distinguimos entre la democracia "oriental" y "occidental", y entre la democracia "política" y la "económica". Todo esto es prueba de una inquietud, pero es un subterfugio que agrega poco a nuestra tranquilidad y nada a nuestro entendimiento. Huey Long, quien estuvo a punto de asestar un golpe a la ambigüedad cuando dijo que el "fascismo" podría establecerse en los Estados Unidos pero que habría que llamarlo con otro nombre, reveló la modernidad de su vocabulario político cuando el nombre que sugirió fue "democracia". Es una situación irónica. Los dioses mayores de la Grecia antigua tenían muchos nombres, y el número de sus nombres proclamaba el número y la diversidad de los poderes que disfrutaba cada uno, porque estos dioses eran caracteres plurívocos. Por el contrario, entre nosotros nuestras deidades políticas tienen un solo nombre, pero tras él se oculta un carácter no menos múltiple y a menudo mucho más diverso.

Fuera de la Europa moderna (y de las otras partes del

mundo que han copiado nuestra manera de hablar y que comparten nuestros apuros) no han sido desconocidas las expresiones políticas ambiguas, pero la confusión suele derivar de la reunión de dos vocabularios políticos, cada uno de los cuales es poco inclinado al equívoco. Así fue posible que los romanos privaran de independencia a los atenienses al mismo tiempo que les conferían la *libertas:* una situación humillante. Aunque los equívocos entre nosotros provienen de la complejidad de nuestra herencia, son inherentes a nuestro propio vocabulario político, el que a la vez oculta y revela una ambigüedad natural.

Más aún, esta ambigüedad no es nueva. En los escritos de quienes la han investigado (y por supuesto no soy el primero en hacerlo) se le representa a menudo como producto de circunstancias contemporáneas, aunque algunos escritores han visto en la Revolución francesa la ocasión de su surgimiento. Ciertamente, los equívocos han aumentado entre nosotros y las circunstancias actuales (entre ellas, el gran incremento del discurso político ocioso) han alentado su crecimiento; y desde luego la Revolución francesa fue una especie de hito en este sentido. Pero creo que interpretamos mal su carácter si no los vemos como algo que ya estaba surgiendo en el siglo XVI y que los entendemos mal si no los interpretamos en el contexto de toda la historia moderna, y perderemos el *matiz* si dejamos de observar que la Revolución francesa, el liberalismo, el capitalismo, el socialismo, el romanticismo y el clasicismo, todos estos acontecimientos, procesos y movimientos que se nos presentan como promotores de la ambigüedad al añadir significados nuevos a palabras viejas, son en sí mismos ambivalentes: ninguno apunta en una sola dirección; todos son complejos y divididos.

Además, esta ambigüedad debe distinguirse de la mera corrupción del lenguaje y, por cierto, de la corrupción deliberada. Entre quienes escriben con honestidad sobre la política, no puede haber muchos que no se detengan de tiempo en tiempo a lamentarse de que el vocabulario que están obligados a usar sea tan profundamente equívoco y de que cada palabra que sale de su pluma esté tan sutilmente llena de consideraciones que les gustaría excluir, pero no pueden hacerlo:

sustantivos que se han vuelto inútiles por su complicación excesiva y su apabullante riqueza de significado; adjetivos ("liberal", "social") que se han convertido en sustantivos. En estos momentos es posible que suspiremos por una época anterior, cuando no existían estas complicaciones. Pero es una ilusión suponer que las expresiones de nuestro vocabulario político alguna vez fueron "simples", que tienen un "significado original que se ha perdido o que resolveremos la ambigüedad si eliminamos la corrupción. No hay duda de que nuestro vocabulario político es corrupto ni de que su ambigüedad natural se ha utilizado para aumentar la confusión y ocultar la falta de escrúpulos, y también es posible que la hipocresía (el tributo que el vicio paga a la virtud) estimule parte de los equívocos de nuestro discurso político. Pero el recurso del "doble lenguaje" es eficaz sólo porque se funda en una ambigüedad genuina y muy arraigada en nuestro vocabulario político, y la habilidad de nuestros días para el "pensamiento doble" refleja la ambivalencia espontánea de nuestro comportamiento.

Ahora bien, a menos que mi imagen de las cosas esté errada, las ambigüedades que estamos considerando tienen una base común: son símbolos de una división profunda en nuestra manera de gobernar y de entender el acto de gobernar. A fin de volverlos inteligibles, debemos atender a los extremos entre los que fluctúan nuestra actividad y nuestra comprensión políticas. Estos extremos se han identificado de diversas maneras, y podemos señalar dos interpretaciones representativas, ambas dotadas de cierta validez, aunque en mi opinión ninguna llega a la raíz del problema.

Los polos entre los que fluctúa la actividad gubernamental en el mundo moderno, los extremos entre los que se mueve, han sido identificados como la anarquía y el colectivismo:[1] la ausencia de gobierno y una actividad gubernamental que no conoce límites apropiados y convenientes en lo que pueda emprender. El poder de convicción de este diagnóstico reside en su selección de extremos genuinos y absolutos. No es sólo una dicotomía teóricamente completa, sino que tiene también

[1] G. Lowes Dickinson, *A Modern Symposium*, p. 65.

alguna base histórica: en el mundo moderno se ha representado a la anarquía como una doctrina sobre la actividad gubernamental. Pero su defecto como diagnóstico reside en la inadecuación teórica de la "anarquía" como concepto de gobierno y en el hecho de que, en tanto que muchos escritores han expresado una sospecha respecto al gobierno y han deseado reducir su campo de actividades a las proporciones más pequeñas posibles, sólo unos cuantos excéntricos han pensado que la abolición del gobierno es algo practicable o deseable. En suma, mientras que el "gobierno omnicompetente" podría representarse plausiblemente como un extremo teórico e histórico, la "ausencia de gobierno" no es su opuesto en sentido teórico ni histórico. El *laissez faire*, salvo en la mente de los colectivistas más ingenuos, no ha significado nunca la abolición del gobierno, sino sólo su retiro de algunas de sus actividades actuales; sólo en una mente confundida puede representarse la "anarquía" como una manera de gobernar.

El otro diagnóstico representativo de la condición que tiene como síntoma la ambigüedad de nuestro vocabulario político es el que indicara sir James Stephen en un pasaje en el que contrasta "dos visiones diferentes" de la relación entre gobernantes y gobernados, que coexisten en el mundo moderno.[2] En una, dice Stephen, "se considera al gobernante como superior del súbdito", y por lo tanto, si no inmune a la crítica, sólo es criticado con renuencia y respeto; en la otra, se considera al gobernante como "el agente y servidor" del gobernado, de modo que debe ser dirigido y censurado en caso necesario. Pero se observará que aquí los extremos no se refieren tanto a la actividad del gobierno como a sus facultades. Es posible que nuestro lenguaje y nuestros hábitos de pensamiento sobre las facultades del gobierno sean tan ambiguos como los que tengamos en relación con cualquier otro tema y, sin duda, fluctúan entre extremos, de los que ésta es por lo menos una indicación perspicaz. Hemos observado ya que hay cierta conexión (aunque no directa) entre nuestros modos de pensar acerca de las facultades del gobierno y acerca de las actividades de gobernar; pero aquí nos interesan la

[2] *History of Criminal Law in England*, ii, p. 299.

actividad de gobernar y nuestros pensamientos y modos de hablar acerca de las atribuciones que les corresponden, por lo que debemos buscar en otra parte los extremos entre los cuales oscila.

Como yo lo entiendo, los polos de nuestro ejercicio del gobierno, los extremos (teóricos e históricos) que son un símbolo de las ambigüedades de nuestro discurso, no son la anarquía ni el colectivismo, ni se refieren primordialmente a la autoridad del gobierno, sino que son dos estilos opuestos que llamaré respectivamente la política de la fe y la política del escepticismo.

Mi tarea principal será examinar este diagnóstico de nuestra situación política, discutir lo que significa y sacar algunas conclusiones tanto teóricas como prácticas del diagnóstico. Pero debe entenderse desde el principio que con estas dos expresiones —la política de la fe y la política del escepticismo— creo designar a la vez los polos de una actividad y los polos de nuestra comprensión de nuestra actividad, los extremos que vuelven inteligible la ambivalencia de nuestra conducta en el gobierno y la ambigüedad de nuestro vocabulario político. Por lo que a mí toca, cada una de estas expresiones designa una manera de realizar la actividad y una manera de entender lo que estamos haciendo. Además, no indican sólo los extremos teóricos de la conducta y el entendimiento, sino también los históricos: señalan los polos entre los cuales han fluctuado, en la época moderna, nuestra conducta y nuestro entendimiento. En consecuencia, no deben considerarse como doctrinas simples acerca de la actividad de gobernar ni como condiciones fijas en nuestra conducta de gobierno: su historicidad comprende el cambio, y cada una es un proceso tanto como una condición. Debemos esperar que la política de la fe y la política del escepticismo aparezcan en diversas versiones (derrotadas por el tiempo o por alguna otra circunstancia, en una empresa característica, reaparecen en otra) y reflejen las condiciones cambiantes de Europa durante los últimos 500 años. La historia se ocupa de la diversidad de versiones; el análisis, de elucidar su carácter.

Además, las doctrinas, las maneras de comportarse y las actividades a las que se aplican las dos expresiones no corres-

ponden exactamente ni en medida alguna a las diferencias más efímeras o menos acabadas de la doctrina y la práctica que se revelan en la política moderna. Por ejemplo, no corresponden a las diferencias mostradas por los partidos políticos contemporáneos o del pasado, en Inglaterra o en otras partes, ni a las formas opuestas de pensar y hablar de la autoridad de los gobiernos. Por lo que a mí toca, su importancia reside en el hecho de que denotan, como expresiones abreviadas, no las diferencias casuales con las que estamos familiarizados porque se encuentran en la superficie y que se nos alienta a no tomar muy en serio porque siempre se están acomodando una a la otra, sino las oposiciones más profundas en la política moderna. Y porque, a pesar de su oposición, hablan el mismo lenguaje, es que éste se ha vuelto ambiguo y que nuestra actividad política es

> Una llanura oscura
> Sacudida por alarmas confusas de combate y fuga,
> Donde ejércitos ignorantes se enfrentan por la noche.

IV

Tenemos que ocuparnos de algo más antes de iniciar propiamente nuestro trabajo: ¿qué cosecha esperamos obtener de nuestra investigación? Y no es ingenuo ni superfluo considerar por adelantado el carácter y los límites de nuestras expectativas, porque estar a la espera de cierta respuesta es un medio de plantearnos más firmemente nuestras preguntas y es algo en lo que no debiéramos escatimar ningún esfuerzo.

En suma, nuestro problema es: ¿cuál es el carácter de la política moderna, que hace que su práctica se vuelva ambivalente y su vocabulario equívoco? Hasta aquí hemos observado las condiciones generales de la ambivalencia y la ambigüedad; además, he propuesto una hipótesis: que los polos de la actividad y la comprensión de la política moderna son los que he llamado la política de la fe y la política del escepticismo. Hay que probar esta hipótesis, pero no espero poder establecerla o demostrar su verdad, sino mostrar que es reve-

ladora y presentar al lector algo de lo que revela. No digo que sea la única hipótesis que un hombre sensato podría sostener: sólo sugiero que es digna de ser investigada. Tenemos que empezar por elucidarla; debemos tener claro lo que estamos suponiendo y luego debemos ponerla a "trabajar", pues con ello estaremos explorando algunos de los recovecos del pensamiento político europeo de los últimos 500 años. Sin embargo, nuestro estudio no será historia propiamente dicha; será un estudio del cambio, pero sin revelar la mediación del cambio (lo único que interesa al historiador). Puede haber algunas revelaciones incidentales que resulten interesantes, pero el principal resultado que debemos esperar es una imagen más aproximada de algunas de las articulaciones ocultas de nuestra política y, según creo, una simpatía mayor por nuestros problemas políticos. Y si descubrimos en el camino que lo que parece ser nuevo en nuestra situación política es, en muchos casos, sólo una versión nueva de una condición que ha prevalecido durante largo tiempo, la única inferencia que propondré es que lo que ha estado con nosotros tanto tiempo no va a desvanecerse repentinamente ni se contendrá con facilidad.

La política es un espectáculo desagradable en todo momento. La oscuridad, la turbiedad, el exceso, el compromiso, la apariencia indeleble de deshonestidad, la falsa piedad, el moralismo y la inmoralidad, la corrupción, la intriga, la negligencia, la intromisión, la vanidad, el autoengaño y, por último, la esterilidad,

> Como un caballo viejo en el establo,

ofenden en buena parte nuestras susceptibilidades racionales y del todo las artísticas. Porque en la medida en que la actividad política altera el predominio de la violencia arbitraria en los asuntos humanos, sin duda tendrá algo encomiable e incluso podría pensarse que vale lo que cuesta. Pero en el mejor de los casos, también parece estimular muchos de los rasgos menos agradables del carácter del hombre.

La forma más fácil de simpatizar con la política consiste en volverse partidista, y no hay nada de malo en ello; en reali-

dad, cuando no se apoya a ningún bando, uno parecería adoptar el aire de una superioridad abominable. Pero hay una simpatía menos intensa, aunque también menos vulnerable, que deriva de aliarnos con la necesidad y de aceptar lo inevitable: la simpatía de Spinoza por el universo. Es esta simpatía, si acaso, la que podemos esperar que surja de la investigación que propongo. Por supuesto, la política no sabe nada de las necesidades genuinas: no hay en el mundo de la política nada que no venga de la actividad de los hombres, si bien hay mucho que no es una consecuencia de nuestros designios. Pero en lo tocante a la actividad de los hombres, el lenguaje de lo necesario y lo eficiente no es apropiado. Con todo, dado que vamos a ocuparnos de los movimientos estratégicos de nuestra política, los que son relativamente difíciles de cambiar e imposibles de revocar debido a que están muy arraigados, consideraremos lo que no nos obliga a tomar partido: en este contexto, el hecho de no participar en las decisiones actuales es adecuado y no meramente superior. Así, nos interesa un punto de vista en el que "las cosas y los actos son lo que son y sus consecuencias serán lo que serán" y en el que la única ambición apropiada es la de no ser engañado. Y distinguir las características más permanentes de las pautas de nuestra política, aceptarlas no en el grado en que son aceptables (porque eso se vuelve irrelevante), sino en el grado en que son inevitables, es encontrarnos un poco menos perplejos y un poco más conocedores incluso de la desagradable superficie de la política. Y si hay alguna conclusión que deseo particularmente evitar es la conclusión estéril de que una política virtuosa buscaría la sencillez y "se apartaría de las alteraciones ambiguas", de que debemos tratar de resolver la ambivalencia y la ambigüedad de nuestras políticas o, por lo menos, hallar una fórmula con la que puedan desvanecerse.

II. IDENTIFICACIÓN DE LA AMBIGÜEDAD

I

Nuestro punto de partida es la ambigüedad evidente de nuestro vocabulario político, una ambigüedad que tiene su mérito y su defecto. Su mérito es práctico: como un velo que suaviza las aristas y modera las diferencias por lo que oculta y revela a la vez esta ambigüedad del lenguaje ha servido para ocultar divisiones cuya expresión cabal invitaría a la violencia y al desastre. Su defecto es principalmente filosófico: la ambigüedad nos dificulta pensar con claridad en nuestra política y obstruye todo conocimiento político profundo. Y podría añadirse que las oportunidades que otorga al político astuto para aumentar la confusión es un defecto práctico que debe ponderarse contra su utilidad práctica.

No me propongo denunciar las traiciones del lenguaje ni resolver o eliminar la ambigüedad, sino entenderla. La hipótesis que me propongo examinar es que la ambigüedad de nuestro vocabulario político proviene del hecho de que ha sido obligado, durante cerca de cinco siglos, a servir a dos amos.

He llamado a estos dos amos la política de la fe y la política del escepticismo, expresiones que designan los dos polos o extremos entre los cuales, en la época moderna, han fluctuado nuestra actividad gubernamental y nuestra comprensión de lo que es propio del gobierno. Pero en la medida en que la actividad y la comprensión se orientan hacia uno u otro de estos extremos ideales, aparecen dos estilos históricos de la política cuyas cualidades son las del extremo al que tienden, desde luego modificadas por lo incompleto del acercamiento. Durante los cinco siglos de la historia moderna, estos dos estilos de la actividad política han coexistido sin dificultad (excepto en las ocasiones notables en que uno u otro se han aproximado mucho a su extremo teórico) y, debido a la ambigüedad de nuestro vocabulario político, a menudo no ha

sido fácil distinguirlos. Además, dado que son estilos de actividad política y no doctrinas estáticas, han aparecido no sólo en grados diversos de plenitud sino también en diferentes versiones, entendiendo por "versión" el despliegue de los recursos del estilo en cierto contexto a fin de aplicarlos a una situación política particular. En consecuencia, en cualquier lugar y en cualquier periodo de la historia moderna de Europa se puede apreciar no sólo la intensidad actual de los estilos (a saber, el grado en que se aproximen a sus respectivos ideales extremos), sino también la versión actual de cada uno, es decir, la forma como se practican en la situación política actual. Una analogía con la arquitectura aclarará lo que quiero decir. En la actividad de la construcción pueden identificarse ciertas regularidades del tratamiento, y mediante abstracción se pueden formular los principios ideales de los estilos arquitectónicos. No es de esperarse que cualquier edificio represente exactamente el estilo ideal, pero podrá observarse si se aproxima en mayor o menor medida. Además, las exigencias del sitio, de los materiales disponibles o del uso al que se destine el edificio condicionan la forma de su construcción, así que no sólo podemos observar en qué grado se aproxima al estilo ideal, sino también detectar la aplicación (en una u otra medida) de sus principios de acuerdo con algún propósito especial.

Aquí nos ocuparemos de algunas de las versiones de los dos estilos que ha seguido la política moderna y no, por desgracia, de rastrear en detalle su surgimiento y sucesión (que es la tarea del historiador), para aumentar nuestro conocimiento sobre ellos, observándolos en diferentes circunstancias. Pero antes de empezar a considerar de esta forma la fortuna histórica de los dos estilos de la política, convendrá que aclaremos tanto como sea posible sus principios abstractos. Debemos tener presente que estos principios *son* abstractos; es decir, que hemos llegado a ellos por abstracción. Nuestros materiales de trabajo son todos los que podamos encontrar acerca de la manera en que los pueblos europeos modernos han manejado la gobernación y del entendimiento que han alcanzado (y expresado en palabras) de las actividades propias del gobierno. Al reflexionar, distinguiremos lo que he

llamado diferentes estilos de la actividad política, y al extrapolar las tendencias que representan identificaremos el extremo ideal al que apuntan.

II

Consideraremos en primer término la política de la fe, y creo que esta expresión, que quizá tenga algo de paradójica, quedará justificada a medida que avancemos.

En la política de la fe se entiende que la actividad del gobierno está al servicio de la perfección de la humanidad. Existe una doctrina del optimismo cósmico que atribuye, no por observación sino como una inferencia de la perfección de su creador, una perfección inevitable al universo. Y existe también una doctrina en la que la perfección humana aparece como un don providencial, seguro pero inmerecido. Pero la idea de la perfectibilidad humana característica de la política de la fe, lejos de derivar de cualquiera de estas doctrinas, se contrapone a ambas. La política de la fe busca la perfección humana precisamente porque no está presente y, además, cree que no dependemos ni necesitamos depender de la operación de la divina providencia para la salvación de la humanidad. La perfección humana deberá alcanzarse mediante el esfuerzo humano y la confianza en la evanescencia de la imperfección proviene, en este caso, de la fe en el poder del hombre y no de la confianza en la divina providencia. Quizá se nos permita alentarnos creyendo que nuestros esfuerzos cuentan con la aprobación y aun con el apoyo de la providencia, pero debemos entender que el logro de la perfección depende de nuestros propios esfuerzos incesantes, que, si no cejan, llegará la perfección.

A este primer principio siguen otros tres. La perfección para la salvación es algo que debe alcanzarse en este mundo: el hombre es redimible en la historia, y es por esta creencia que resulta a la vez relevante y revelador hablar de este estilo de política como "pelagiano". Más aún, se entiende que la perfección de la humanidad no sólo es mundana sino también una condición de las circunstancias de los hombres. Pero aquí hay lugar para la confusión. Si se pensara que el

carácter del hombre es independiente de sus circunstancias, así fuera en parte, se justificaría la exclusión del perfeccionamiento de tal carácter de entre los objetivos de la política de la fe y se vería que el estilo tiene ciertos límites a su ambición. Pero en general no es así. Quienes lo aceptan creen que los hombres son las criaturas de sus circunstancias,[1] de modo que su perfección se identifica con una condición de éstas. En efecto, en última instancia sólo por esta identificación, que le permite buscar todo lo que el hombre pueda desear, se vuelve este estilo distinguible de cualquier otro. Por último, se cree que el gobierno es el agente principal del mejoramiento que habrá de culminar en la perfección. Por lo tanto, se entiende que la actividad gubernamental consiste en controlar y organizar las actividades de los hombres a fin de lograr su perfección.

Entre estas ideas hay varias que tienen una apariencia modernista indeleble, y si éstas son las raíces de la política de la fe, sería imprudente hacer retroceder su aparición al comienzo de la historia moderna. Sin embargo, estas creencias han vivido una historia más larga de lo que a menudo se supone, y aunque en su mayor parte las enuncio con el lenguaje confiado y adulto del siglo XVIII, se acuñaron en una fecha mucho más temprana. Más adelante me esforzaré por eliminar la sospecha de que estoy atribuyendo una vida excesivamente larga a lo que suele creerse que es de aparición muy reciente, pero quizá se suspenda la sospecha momentáneamente si observamos dos cosas. Primero, que lo que según creo es la condición primordial del surgimiento de la política de la fe (a saber, un incremento notable y embriagador del poder humano) es característica del inicio de la historia moderna y no sólo de la época moderna; segundo, que en este estilo de política hay lugar para diversas interpretaciones (algunas nada modernistas) de la palabra clave "perfección". Es cierto que el milenio, que es inseparable de este estilo, tiene que ser una condición mundana de las circunstancias de los hombres, pero tal condición puede ir desde la virtud moral o la salvación religiosa hasta la "prosperidad", la "abundancia" o el "bienestar". En suma, hay algunas versio-

[1] Por supuesto, Locke dio una de las primeras justificaciones de esta creencia.

nes de este estilo que son apropiadas no sólo para las circunstancias de los siglos XVIII y XIX, sino incluso para las del XVI.

Sin embargo, hay dos características de este primer bosquejo de la política de la fe que es importante no confundir. Primero, no se entiende la actividad de gobernar como un mero agente auxiliar en esa búsqueda del mejoramiento que es en sí misma la perfección o que debe culminar en la perfección, sino que es su principal inspirador y su único director. Si la doctrina consistiera simplemente en decir que el gobierno debe aportar algún beneficio reconocible a la humanidad, no habría nada que la distinguiera de cualquier otra, con la posible excepción de las doctrinas anarquistas. Debe quedar claro que estamos considerando la comprensión de la actividad de gobernar que atribuye al gobierno mismo (y esgrime razones para ello) el deber y el poder de "salvar" a la humanidad, aunque es probable que se ofrezcan diversas interpretaciones de "salvación".

El segundo punto se refiere a la "perfección". He afirmado que un milenio (un periodo de perfección) es inseparable de este estilo de política, y podría pensarse que le estoy imputando una doctrina tan estrecha que lo vuelve atribuible apenas a unos cuantos excéntricos e insignificante en el amplio conjunto de la política moderna. Todos estamos familiarizados con un estilo de política que busca mejorar las circunstancias de los hombres; en cambio, la perfección es un exceso poco habitual. Pero la distinción no se puede basar en esta conexión. Es cierto que al explicar la política de la fe estoy delineando lo que se conoce generalmente como una política utópica, pero quienes traten de evitarla sosteniendo que sólo persiguen el mejoramiento y no la perfección, descubrirán que esta salida es demasiado angosta si desean conservar la noción particular del mejoramiento a la que de todos modos se aferran.

Así, dejando de lado a los milenaristas fanáticos que constituyen una clase especial en las filas de la política de la fe, consideremos a los mejoradores que niegan tener pretensiones utópicas. El esfuerzo por mejorar la suerte de la humanidad puede emprenderse en dos formas. Podemos proyectar, apropiar o desarrollar todas las modificaciones que se

propongan como cambios para lo mejor, y "mejor" significa un modo preferible, en igualdad de circunstancias, para realizar ésta u otra actividad o para disfrutar del mundo en que nos encontramos. Aquí el mejoramiento de las circunstancias no sigue una sola dirección, y si una mejoría entra en conflicto con otra (como podría ocurrir), habrá un ajuste temporal entre sus pretensiones: ni las mejoras ni los ajustes insinúan o imponen una sola vía.

La otra manera de tratar de mejorar las circunstancias de los hombres consiste en decidir en qué dirección se encuentra lo "mejor" para seguirlas, no importa cómo se tome la decisión. Esto supone no un conocimiento detallado sino, al menos, una idea de lo mejor, pues la dirección no se escoge porque sea en general superior a cualquier otra alternativa, sino porque es la mejor, y es esta manera de buscar el mejoramiento la que corresponde a la política de la fe. Como veremos más adelante, muchos de los partidarios de este estilo niegan ser perfeccionistas o utópicos, y su negación (si no es sólo un autoengaño) significa algo: que el estado de cosas que desean ver establecido no es del todo pronosticable ni esperan que baje del cielo enteramente acabado; pero esto no quiere decir que no experimenten ninguna vacilación acerca de la dirección en que ha de buscarse el mejoramiento.

En suma, el que postula un solo camino, sin importar con qué lentitud esté dispuesto a avanzar o cuán abundante sea la cosecha que espera recoger a medida que mejore, es un perfeccionista, y no porque conozca con detalle lo que hay al final, sino porque ha excluido cualquier otro camino y está contento con la certeza de que la perfección se encuentra dondequiera que termine aquél. La tarea encargada al gobierno en este empeño no es apropiada sólo por el grado de poder que puede ejercer, sino también porque hay que ejercerlo solamente en una dirección.

Así, uno de los supuestos característicos de la política de la fe es que el poder del hombre es suficiente —o puede serlo— para alcanzar la salvación. El segundo supuesto es que la palabra "perfección" (y sus sinónimos) denota una condición única, global, de las circunstancias humanas, una condición que quizá no podemos establecer fácilmente ni predecir con nin-

guna claridad, pero por lo menos podemos discernir su contorno general; ésta es la meta de toda actividad política y no tiene opciones. En consecuencia, este estilo de política requiere una doble confianza: el convencimiento de que el poder necesario se encuentra disponible o puede generarse y la convicción de que, aunque no sepamos exactamente qué constituye la perfección, conocemos el camino que conduce a ella. Es de esperarse que la confianza en la disponibilidad del poder necesario crezca con la búsqueda de la perfección; la confianza en que estamos en el camino correcto puede adquirirse en formas diversas. Puede ser una certeza visionaria o bien fruto de la investigación, la reflexión y la argumentación. En la política de la fe, las decisiones y las actividades políticas pueden entenderse como respuesta a una percepción inspirada de lo que es *el* bien común, o bien, como la conclusión que se sigue de una argumentación racional; pero jamás podrán entenderse como un recurso temporal o como algo que se hace simplemente para que las cosas sigan su curso. Por lo tanto, en este entendimiento de la política no se interpretarán las instituciones gubernamentales como medios para hacer las cosas o para permitir que se tomen decisiones de alguna clase, sino como medios para llegar a la "verdad" y hacer que ésta prevalezca sobre el "error".

La política de la fe entiende el acto de gobernar como una actividad "ilimitada"; el gobierno es omnicompetente. En realidad, ésta es sólo otra forma de decir que el objeto del gobierno es la "salvación" o la "perfección"; pero al decirlo de este modo podemos observar una distinción importante entre el "absolutismo" y la "omnicompetencia". En términos estrictos, las doctrinas absolutistas se refieren al derecho del gobierno. Implica un poder gobernante que en efecto no se autoriza solo (porque eso no se conoce en la historia, aunque sea teóricamente posible), sino que ha sido autorizado en una forma tal que sus facultades, una vez otorgadas, no se pueden —al menos no fácilmente— revocar, modificar, transferir u obstruir de algún otro modo. Y es posible que esto implique también una autorización que entrega todo el poder de gobernar a una sola persona o a un grupo que no comparte su ejercicio con nadie más. Me parece que en algunos sentidos

importantes todos los gobiernos son "absolutos" desde este punto de vista. Por lo menos, me parece que un "gobierno" cuya autorización puede ser retirada en cuanto le ha sido otorgada con el menor pretexto o sin pretexto alguno, o uno que esté obligado a compartir su responsabilidad con personas o grupos que no hayan recibido la misma autorización ni cualquier otra, está restringido en una forma que de hecho no limita a la mayoría de los gobiernos de la época moderna. Pero comoquiera que sea, todo esto es totalmente diferente del gobierno "omnicompetente". Las investigaciones han revelado las circunstancias en las que surgió el gobierno "soberano" en el mundo moderno, mas todavía no se conocen las que suscitaron la aparición del gobierno "minucioso"; porque aunque parecen casi iguales, no son de ningún modo la misma cosa. La "minuciosidad" u "omnicompetencia" no se refiere a la autorización del gobierno, sino a la actividad y los objetivos de la gobernación. Por ejemplo, podría decirse que Hobbes entendió el gobierno como el ejercicio de una autoridad "absoluta" y que fue el primer gran teórico del gobierno soberano, pero no da ninguna señal de que entiende (sino todo lo contrario) la actividad de gobernar como una actividad omnicompetente. En sus páginas está ausente toda idea del gobierno como el agente del mejoramiento y la perfección humanas (la noción de la perfección humana le parece un absurdo), y hay en cambio algunas ideas muy precisas y de largo alcance acerca de los objetivos propios de la actividad gubernamental, que son limitados pero muy importantes. El gobierno es supremo, pero sus actividades son estrechas.

En la política de la fe se entiende la actividad gubernamental como propiamente omnicompetente pero no por fuerza absoluta. En otras palabras, todo "colectivismo" pertenece como tal a la política de la fe, pero el cesarismo (que, como se ha dicho bien, dejó al Imperio romano como "un campo feliz de idiosincrasias") no le pertenece en ningún grado más que a todos los gobiernos. La política de la fe entiende la gobernación como una actividad incesante y prolífica, que integra todas las actividades de los gobernados y (si es fiel a su cargo) siempre hasta la saciedad. Entre las numerosas consecuencias de esta característica de la política de la fe debemos

señalar una de inmediato. Todas las palabras y expresiones de nuestro vocabulario político pueden tener un sentido estricto y uno amplio (y por supuesto un conjunto de significados entre estos límites). En la política de la fe, dada su alianza con la empresa de la perfección humana, a cada palabra y expresión se le dará su sentido más amplio y extendido: siempre va al límite y (por medio de adjetivos) a veces más allá de lo que puede tolerar el vocabulario sin perder su sentido.

Este bosquejo de la política de la fe, aun si se toma como lo que pretende ser, un boceto abstracto, es imperfecto; pero cuando reflexionamos al respecto, surgen ciertas inferencias obvias. Si planteamos brevemente algunas, ampliaremos el bosquejo mismo y a la vez nos prepararemos para lo que vamos a encontrar cuando pasemos de las abstracciones a las versiones concretas de este estilo de política en la práctica.

Está claro que a este estilo le corresponde elogiar el poder en lugar de sentirse avergonzado por él; y ningún grado de poder será considerado excesivo. En efecto, darle vueltas a cada actividad, mantener a raya todos los esfuerzos, no abstenerse de expresar su aprobación o reprobación de toda empresa y, en suma, concentrar todo el poder y todos los recursos de la comunidad en el proyecto de la perfección, asegurándose de que ninguno se quede sin explotar o se desperdicie, será obviamente apropiado para la actividad gubernamental, entendida ésta como la organización de la perfección humana. No como un defecto sino como una virtud, en proporción del poder a su disposición, las actividades del gobierno en este estilo de política serán minuciosas, inquisitivas y sin indulgencias: la sociedad se volverá un *panóptico*, y sus gobernantes *panvigilantes*. Y no inadvertida sino inevitablemente, esta concentración de los esfuerzos, de nuevo en proporción a su poder, hará del gobierno el representante de la sociedad en una empresa de autoafirmación comunal cuyo propósito será la conquista espiritual, si no física, del mundo: ocultar la "verdad" sería una traición; ser negligente al propagarla, una desgracia.

Además, parecería desusual un alto grado de formalidad en la actividad gubernamental. Este estilo es una aventura de

dioses, y una observancia estricta de reglas y constituciones de inmediato se sentirá como un freno a su ímpetu. Los derechos, los medios de desagravio, serían incongruentes; su lugar sería tomado por un solo derecho general: el derecho a participar en el mejoramiento que conduce a la perfección. Los precedentes no tendrían un gran papel en este estilo de gobernar; el presente será más importante que el pasado, y el futuro, aún más importante. La *raison d'état*, redimida y santificada por su asociación con la empresa de la perfección, se reconocerá como un argumento apropiado, convincente y aun moral. La aversión a la legislación retroactiva estará fuera de lugar; la prevención se considerará mejor que el castigo; el sufrimiento del inocente aparecerá como menos reprobable que la impunidad del culpable y la culpabilidad se presumirá con mayor facilidad que la inocencia. La oposición, apropiadamente entendida como un medio para llegar a la "verdad", tendrá sólo una utilidad temporal y esporádica y se verá como un obstáculo, o como algo todavía peor aún, cuando la "verdad" sea evidente.

Además, será correcto que una actividad de gobernación ligada a la empresa de la perfección requiera de los gobernados no sólo obediencia o sumisión, sino aprobación y aun amor. El disentimiento y la desobediencia serán castigados no como conductas que causan problemas sino como "errores" y "pecados". La falta de entusiasmo será considerada un delito que debe ser prevenido por la educación y castigado como traición. Y, por otra parte, este estilo de gobernar, con su impulso firme hacia la perfección, puede provocar insatisfacción, porque la perfección se encontrará en el futuro y porque siempre estamos más insatisfechos cuando carecemos de una sola cosa que cuando carecemos de muchas. Por último, el ejercicio del gobierno alcanzará una estatura moral que lo colocará por encima de cualquier otra actividad, entendiéndose que el político y sus colaboradores son a la vez los servidores, los líderes y los salvadores de la sociedad.

III

Puesto que tratamos de extremos abstractos, resulta apropiado (y no una mera exageración) ver en la política del escepti-

cismo (que ahora consideraremos) un estilo opuesto en todos sentidos a la política de la fe. Pero en este punto hay un error que debemos advertir y evitar, porque si no lo hacemos ahora lo encontraremos magnificado cuando nos ocupemos de la fortuna histórica de los dos estilos. Me refiero al error de convertir enemigos históricos en opuestos lógicos y de considerar a la fe como una reacción contra el escepticismo (o al escepticismo como una reacción contra la fe) y entenderlos sólo en la medida en que se reflejan recíprocamente. Me parece que en cierto sentido algunas versiones de la política del escepticismo son anteriores a cualquiera de las políticas de la fe en el mundo moderno, y hay razones obvias para ello. Pero, dado que sostengo que ambos estilos han estado presentes (aunque por supuesto no con igual vigor en todo momento) desde el principio y durante toda la historia moderna, para nuestros fines son coetáneos y estaría fuera de lugar asignar la precedencia a cualquiera. En la exposición, uno debe abordarse antes que el otro, pero de hecho cuando los examinamos, vemos que son coincidentes. Creo que la historia de la política moderna (por lo que toca al acto de gobernar) es un *concordia discors* de los dos estilos, y creo que están equivocados quienes ven el surgimiento de la fe en el fracaso del escepticismo o la aparición del escepticismo en el colapso de la fe. Por supuesto, entrelazados como han estado, han actuado y reaccionado entre sí e incluso se han modificado recíprocamente (impidiendo cada uno que el otro llegue a su extremo teórico), pero sus cimientos son independientes en las circunstancias de la política moderna, y, como he dicho, ninguno de los dos debe identificarse con las diferencias, las divisiones, los antagonismos, los alineamientos y los partidos que componen la superficie de la historia de nuestra política y que existen en gran medida o por completo tal como se reflejan uno en el otro. Así, consideramos dos estilos de política que están en oposición abstracta, pero que en conjunto componen nuestra manera compleja y ambivalente de gobernar y nuestra compleja y ambigua comprensión de lo que es propio de su actividad.

En lo práctico, el escepticismo nunca es absoluto; la duda total es simplemente una contradicción en sí misma. Y como

manera de comprender la actividad de gobernación, no debe identificarse con la anarquía o con el individualismo inflexible que se asocia a menudo con ésta.[2] Por el contrario, en la política del escepticismo se entiende la gobernación como una actividad específica, y, en particular, como algo separado de la búsqueda de la perfección humana. Intelectualmente, este distanciamiento se logra cuando no se considera a la perfección como una condición mundana de las circunstancias de los hombres o cuando se reconoce que su búsqueda es propia de la humanidad, pero se piensa que alguna autoridad distinta del gobierno está a cargo de ella. Con ciertas reservas, podría decirse que ésta ha sido la manera de política escéptica característica de la Europa medieval. Sin embargo, la separación del gobierno de la búsqueda de la perfección podría conseguirse de otras formas, y puede decirse en la época moderna que la política del escepticismo (considerada como un estilo abstracto de la política) tiene sus raíces en la creencia radical de que la perfección humana es una ilusión o en la creencia menos radical de que sabemos demasiado poco de sus condiciones como para que resulte aconsejable concentrar nuestras energías en una sola dirección, asociando su búsqueda a la actividad del gobierno. La imperfección humana (de acuerdo con esta argumentación) puede ser superable y, además, una condición única y simple de las circunstancias de los hombres (aunque esto podría ponerse en duda); pero incluso con estos supuestos, aspirar a la perfección en una sola dirección (y particularmente sin cortapisas, independientemente de lo que haya que hacer antes de conseguirla) es llenar el camino de desencanto y (lo que podría ser peor que la mortificación de no llegar) de aflicción. En conjunto, dado que estamos considerando la época moderna, me parece más correcto buscar las raíces de la política escéptica en esta desconfianza prudente antes que en alguna duda más radical. La duda radical no ha estado ausente, como tampoco la concepción (que no se trata aquí) de que la búsqueda de la perfección es demasiado importante como

[2] Históricamente, la anarquía está más cercana a la política de la fe que a la política del escepticismo. La tendencia antinómica de la fe es en sí misma anárquica y al mismo tiempo es tiránica.

para ceder su control y dirección a un grupo que por argumentos de sangre, fuerza o elección ha adquirido el derecho de llamarse "gobernante"; pero ni la duda radical ni esta otra corrección son necesarias para que la actividad gubernamental se aleje de la búsqueda de la perfección.

Este alejamiento priva a la actividad gubernamental del propósito general (la búsqueda del bien común) que disfruta en la política de la fe. Aquí, tal actividad no va a crear una manera perfecta o (como lo entiende la fe) una mejor manera de vivir, ni siquiera (como en efecto ocurre) de cualquier manera de vivir. Pero estar privado de esto no equivale a carecer de todo, y creo que las afirmaciones que hace la política del escepticismo acerca de la actividad gubernamental no se basan, como las de la fe, en una doctrina de la naturaleza humana, sino en una interpretación de la conducta. El escéptico en el campo de la política observa que los hombres viven cerca unos de otros y, como realizan diversas actividades, tienden a entrar en conflictos. Cuando los conflictos alcanzan ciertas dimensiones, no sólo vuelven bárbara e intolerable la vida, sino que incluso pueden terminarla abruptamente. Así, en esta forma de entender la política, la actividad gubernamental no subsiste porque sea buena, sino porque es necesaria. Su misión principal es disminuir la gravedad de los conflictos humanos reduciendo las posibilidades de que se presenten, y esta misión puede constituir un "bien" en la medida en que se realice en concordancia y sin perjudicar el comportamiento aprobado.

Quizá este orden superficial parezca insignificante (algo que la política de la fe acepta sin reflexionar) y su preservación se vea como una ocupación menor. Pero el escéptico entiende el orden como un logro grande y difícil, nunca fuera del alcance de la decadencia y la disolución. Tiene lo que Henry James llamó "la imaginación del desastre", y por eso nos recuerda que el orden es tan frágil como valioso y que cuando se derrumba la vida se vuelve de pronto "solitaria, pobre, molesta, brutal y breve", sin oportunidades de empeñarse en la perfección y con pocas de contemplarla. Pero aunque este orden superficial no debe ser despreciado, no lo es todo. En consecuencia, corresponde al escéptico insistir en

que haríamos bien en no dedicarle más recursos que los necesarios para preservarlo.

Ahora bien, el costo que implica es concentrar en la comunidad lo que, en el mejor de los casos, será una gran porción del poder disponible y sustraer las actividades de objetivos más agradables. El gobierno débil es inútil y, según el escéptico, no debe creerse que el gobierno fuerte da un paso en la dirección de la política de la fe, porque no debe confundirse con el gobierno minucioso: su fuerza está siempre restringida por el estrecho campo de su actividad. Comoquiera que sea, no hay duda de que le corresponde al escéptico considerar la economía en el uso del poder, y provienen de este estilo de política la mayor parte de nuestras costumbres e ideas, que por ahora no nos interesan y que pertenecen propiamente a las diversas versiones de la política del escepticismo. Pero incluso en un boceto abstracto es oportuno observar la conveniencia, en aras de la economía, de que la conducta del gobierno (es decir, el mantenimiento del orden) siga leyes conocidas y establecidas, así como un sistema de derechos ligado y, en realidad, derivado históricamente de medios de reparación fáciles de manejar. Por lo menos, esta manera de gobernar ejerce el poder con más economía que la que es, en general, la única alternativa posible: la interrupción continua o esporádica de las actividades de la gente con medidas correctivas *ad hoc* que no requieren una presión constante y moderada en la dirección del orden, sino la movilización y desmovilización constantes de grandes dosis de poder. Pero en este caso el punto de partida es que, a los ojos del escéptico, la actividad del gobierno es *judicial*, y el poder concentrado en su función no está al alcance de quien quiera promover o imponer su proyecto preferido.

Además, hay otra razón por la que es propio del escéptico interesarse en especial en la economía del poder en el gobierno. Como teóricamente parte de una interpretación de la conducta humana que anticipa conflictos y como ve éstos que no se pueden suprimir sin eliminar muchas cosas al mismo tiempo, el escéptico no está dispuesto a olvidar que el gobierno está ocupado por hombres de la misma clase que la de aquellos a los que gobiernan; es decir, hombres siempre sus-

ceptibles, cuando se vuelven gobernantes, de rebasar sus marcos de referencia e imponer a la comunidad un "orden" particularmente favorable a sus propios intereses o (en un exceso de generosidad o de ambición) algo más que el orden. También por esta razón es congruente que la política del escepticismo trate de economizar el poder que otorga al gobierno, y si resulta necesario sacrificar más de las actividades humanas para constituir un organismo no de gobernantes sino de custodios del gobierno, se contará como parte del costo inevitable del buen gobierno, un costo que sin embargo debe mantenerse al mínimo.

Así pues, según entiende el escéptico el acto de gobernar, mantener el orden es el primer objetivo del gobierno; pero hay lo que parece ser un segundo objetivo: buscar la manera de progresar y, cuando convenga, mejorar el sistema de derechos y obligaciones y el sistema concomitante de medios de reparación, que en conjunto integran el orden superficial. Por supuesto, esta actividad de "mejoramiento" debe distinguirse del que en la política de la fe se entiende como el propósito global del gobierno. Aquí lo que hay que mejorar no son los seres humanos ni su conducta, ni siquiera sus circunstancias en sentido amplio, sino el sistema de derechos, obligaciones y medios de reparación. Y las direcciones en las que debe buscarse el mejoramiento son inconfundibles: algunas son más radicales que otras, pero ninguna aleja al gobierno de su primer objetivo. En efecto, el "mejoramiento" es simplemente parte de la articulación del mantenimiento del orden.

Se observará que tanto la manera de mantener el orden como el carácter del orden mismo estarán condicionados siempre por la clase de actividades que realicen los miembros de la comunidad. Estas actividades pueden cambiar, y, en efecto, en las comunidades europeas modernas lo hacen continuamente, en tanto que cada uno de los miles de inventos mecánicos ha generado un cambio. Según este concepto de la política, la función del gobierno no consiste en determinar lo que serán tales actividades, sino en impedir que se vuelvan perturbadoras de ese orden sin el cual es imposible toda actividad (excepto las más primitivas o estériles). Y la utilización de los cambios corrientes de la actividad con los

ajustes necesarios en el sistema de derechos, obligaciones y medios de reparación, es la forma más radical del mejoramiento de que es capaz el gobierno en este estilo de política. Sin embargo, se advertirá que esta actividad de "mejoramiento" no es independiente, accesoria a la actividad de mejoramiento del orden; es en sí misma el mantenimiento de un orden apropiado. Olvidarlo no equivale a dejar de cumplir una obligación complementaria: es precisamente permitir que el desorden se instituya, y en esta concepción no es la actividad del mejoramiento, en sentido estricto, un objetivo secundario del gobierno: es sólo un aspecto del primer y único objetivo.

Pero además, todo sistema de derechos, obligaciones y medios de reparación se encuentra en un estado interno de desequilibrio. El sistema nunca ha sido diseñado como un todo, pues la coherencia que posee es producto del reacomodo constante de sus partes. Aunque no ocurriera ningún cambio en la dirección de las actividades, el sistema del orden superficial podrá volverse siempre más coherente. Meditar sobre este sistema y volverlo más coherente respondiendo a sus insinuaciones es una forma de mejorarlo que pertenece (en opinión del escéptico) a la actividad gubernamental, aunque se hará sospechoso de un desmedido amor por la simetría y de un impulso exagerado por abolir las anomalías.

Otras direcciones apropiadas del mejoramiento son más obvias aún. La actividad de gobernar puede volverse siempre más económica en su uso del poder y de los recursos, y siempre habrá lugar para el mejoramiento que hace al orden menos oneroso sin volverlo menos eficaz. Habrá una ganancia clara si se desvía menos de las actividades humanas a la ocupación estéril de eludir algún exceso de orden o buscar alguna salida para escapar a la frustración de insistir en exceso en las actividades ordenadas. Para el escéptico, hay un barbarismo del orden que se debe evitar tanto como el barbarismo del desorden, y en el que aparece cuando se persigue el orden por sí mismo y cuando su preservación implica la destrucción de aquello sin lo cual el orden es sólo la estabilidad de la tumba.

Así, la actividad de gobernar, tal como la entiende el escép-

tico, pertenece a un complejo de actividades; es una entre cientos, y es superior a todas sólo en tanto que consiste en vigilarlo todo desde el punto de vista del orden público. La gobernación no es la imposición de una sola moral o de otra dirección, intención o manera a las actividades de los gobernados. El alcance y la dirección de las actividades en la comunidad son lo que son y, por supuesto, entre ellas se encuentra la actividad de la aprobación y la reprobación morales de la conducta corriente; pero éstos no forman parte de la función gubernamental, que no se ocupa en absoluto de las almas de los hombres. En última instancia, no se decide ni debe decidirse quién está en lo justo y quién equivocado; como tampoco es necesario invocar una teoría especulativa de individualidades sacrosantas (como la doctrina de la libertad de J. S. Mill) o (por otra parte) de la solidaridad social. El único interés del gobierno es el efecto de la conducta sobre el orden público. El gobernante modesto de este estilo no se considera más capaz que su vecino para determinar el curso general de la actividad humana. Pero su modestia termina allí: en su reducido campo puede mostrarse inexorable. En el mantenimiento de los medios de reparación en el orden funcional pueden buscar refugio quienes hayan visto violados sus derechos para vigilar que estos derechos y las obligaciones sean apropiados a la condición actual de la sociedad y para impedir la corrupción de esta "justicia". Y si agregamos la tarea de estar preparado para la protección de la comunidad de los enemigos extranjeros y para defender sus intereses (si tiene alguno) en el mundo, no estaremos agregando nada nuevo. Es cierto que hay que ejercer la vigilancia del orden de una manera más empírica y es menos una cuestión de hacer cumplir derechos y obligaciones que de aplicar una política: pero sus límites son los mismos, y librar una cruzada moral contra un país extranjero es algo tan fuera de lugar en este estilo de gobernar como librarla contra cualquiera de sus ciudadanos. En suma, en la política del escepticismo el gobierno es como el buen humor y la sátira: el uno no nos conducirá al paraíso y la otra no enseña la "verdad"; sin embargo, el primero puede salvarnos del infierno, y la segunda, de la estupidez.

Ahora bien, como ocurre con la política de la fe, podemos completar este boceto abstracto de la política del escepticismo considerando algunas de sus implicaciones. En este estilo de gobierno y de entender la actividad de gobernar es apropiado que haya cierto nerviosismo acerca del ejercicio del poder: cuando los límites son rígidos, es grande la probabilidad de rebasarlos por falta de precaución o por ambición. No creo que debamos atribuir al escéptico de la política que cree, como cuestión de principio, en el valor absoluto de la diversidad de la conducta; más bien, observa que tal diversidad existe y no concibe que él mismo o alguien más tenga alguna autoridad para suprimirla. Sin embargo, el gobierno ejerce cierto control sobre la conducta de todos los habitantes de un territorio y, a fin de realizar su estrecha tarea, inevitablemente se encuentra en posesión de un poder que, si lo usa para ese propósito, es suficiente para imponer una uniformidad mayor que la que hace falta para mantener el orden superficial. En consecuencia, el defecto característico de la virtud de este estilo de gobierno no será la debilidad en las situaciones concretas, sino una tendencia a subestimarlas. Creyendo que, como el ajo en la cocina, la gobernación debe usarse tan discretamente que sólo en su ausencia se advierta, las sospechas del escéptico se despiertan a la primera intromisión. Sin embargo, no duda que se advertiría la ausencia de gobierno.

Además, en este estilo de gobernar será adecuado un alto grado de formalidad y se prestará una atención considerable al precedente, pero no por efecto de ninguna creencia en que él represente la "verdad" y su alejamiento sea un "error", sino porque si el propio mantenimiento del orden no se hace ordenadamente, degenerará pronto en parcialidades o en la búsqueda por imponer ciertos proyectos. El escéptico aprecia la formalidad porque es un modo barato de evitar el exceso en un campo donde el defecto es preferible. De igual modo, en el estilo escéptico de la política estarán fuera de lugar la legislación retroactiva y toda transgresión de las leyes para castigar la conducta que no esté claramente proscrita; el castigo será definitivo y se representará para quienes sean condenados por un delito en uno u otro de sus grados conocidos; el

veredicto bárbaro de "no probado", la reliquia de la intransigencia tribal disfrazada con las galas de la corrección científica, que pertenece a la política de la fe, no tendrá ningún lugar aquí. Y por lo que toca a la conducta del individuo, el castigo se preferirá a la prevención, porque en general resulta imposible prevenir los actos sin asumir el control de una vasta área de comportamientos que los rodean y sin el ejercicio del gran poder; en suma, sin convertir a la sociedad civil en un salón de clases mal dirigido donde cada lección va precedida de una búsqueda de resorteras, objetos perdidos y juegos de ajedrez, que vuelve a alumnos y profesores igualmente desgraciados y ansiosos porque lleguen las vacaciones.

Y de nuevo, la creencia del escéptico de que gobernar no es una cuestión de establecer la "verdad" de una proposición y de traducirla en una conducta, sino de aplicar cierto orden superficial, fortalecerá su comprensión de algunas de las instituciones familiares del gobierno moderno. La discusión y la "oposición" no serán consideradas como medios para "descubrir la verdad",[3] sino para llamar la atención sobre algo que de otro modo se olvidaría y para mantener al gobierno dentro de sus límites apropiados; en consecuencia, no serán actividades realizadas en forma ocasional y a regañadientes, sino constantes. En general, el escéptico no valorará más los aspectos de las instituciones que las vuelven aptas para el despacho de los negocios, sino aquellos que disminuyen el daño que podría causarse cuando estén en manos de hombres ambiciosos. El escéptico reconoce que, por limitada que sea la esfera del gobierno, siempre será una actividad para la cual los seres humanos no están plenamente calificados, pues exige un desinterés que siempre falta. En consecuencia, en ciertas circunstancias el escéptico acogerá con beneplácito la "corrupción", si con ello se contrarresta la parcialidad más grave o la ambición más devastadora.

Por último, en la política del escepticismo, evidentemente la actividad de gobernar no es nada que pueda entusiasmarnos ni pide entusiasmo por sus servicios. Los gobernantes ocuparán un lugar honorable y respetable, pero no

[3] Lindsay, *Essentials of Democracy*, p. 35.

elevado, y su cualidad más notable será que no pretendan poseer ninguna capacidad divina para dirigir las actividades de los gobernados: *dis te minorem quod geris imperas.*[4]

IV

Teniendo ante nosotros el boceto abstracto de estos dos estilos de política, empieza a tomar forma mi aseveración de que la ambivalencia de la política moderna es una desviación tanto de la actividad como de la comprensión, cuyos polos son estos estilos. Aquí, las dos maneras de conducir y entender el gobierno se oponen claramente porque son los extremos abstractos de nuestra política. Pero, desde luego, los extremos abstractos son ideales; históricamente, nuestra práctica y comprensión del gobierno ha ocupado una región intermedia y rara vez se ha aventurado a los horizontes. Sin embargo, tanto la práctica como la comprensión han mirado y avanzado en ambas direcciones, y estas ojeadas y movimientos han constituido nuestros dos estilos de política.

Parecería que los dos estilos están en sus extremos, tan radicalmente opuestos que la comunicación entre ellos no es probable: lo que uno afirma, el otro lo niega, y la conversación sólo ocurriría si, estando en la región intermedia, se olvidaran de ciertas cosas. Pero esta mutua exclusión se ha visto limitada en un sentido importante, pues los dos estilos de política han compartido un vocabulario común por la buena razón de que no ha habido ningún otro. Hablan el mismo lenguaje y en su mayor parte teorizan sobre las mismas instituciones familiares de gobierno. Sin embargo, dado que cada uno entiende las palabras y expresiones en sentidos opuestos, casi toda su comunicación se ha hecho a base de propósitos cruzados y se ha confirmado la ambigüedad del vocabulario común. No se ha llegado a un equívoco total sólo porque

[4] "Porque te crees menos que los dioses, tú mandas." Me temo que mi bosquejo de la política del escepticismo pudiera confundirse con lo que se ha llamado "el Estado vigilante". Esta confusión debe evitarse en la medida de lo posible. No estoy considerando aquí a "el Estado", sino sólo la actividad de gobernar.

muchas de las palabras del vocabulario tienen un conjunto de significados centrales que, hasta cierto punto, media entre los extremos.

Si consideramos algunas de las versiones históricas de estos dos estilos de política, observaremos esta ambigüedad en la práctica y, según espero, nos haremos de una idea más precisa del carácter concreto de nuestra política considerándola como una *concordia discors* de los dos estilos. Pero mientras tanto, me propongo ofrecer dos ejemplos abstractos de la ambigüedad a fin de revelar la facilidad con la que se adapta el vocabulario a usos diversos.

Hay una expresión famosa que nos llega del mundo antiguo: *salus populi suprema lex esto.* Así aparece en Cicerón[5] y, si es una exageración decir que no ha perdido actualidad desde que se escribió por primera vez, ciertamente ha permanecido como parte del acervo de expresiones políticas europeas de que disponemos en momentos de necesidad. Durante los siglos ha sido citada —bien y mal—, adaptada, resumida y parodiada. Ha estado al servicio de la política del escepticismo y de la política de la fe, y hace largo tiempo que se convirtió en una obra maestra del equívoco, símbolo de toda la ambigüedad de nuestro vocabulario político. Si la expresión hubiese sido acuñada para la ambigüedad, difícilmente se habría hecho mejor; cada una de sus palabras puede tener dos sentidos, excepto la última, que por lo general se omite.

Empecemos por *salus.* Su significado, aun en el latín clásico, varía ampliamente: va desde la mera "seguridad" (el alivio frente a la extinción amenazada) hasta la "salud" (que es lo normal), el "bienestar" (que es general) y la "salvación" (que no deja nada que desear). En la religión política romana, *Salus* era una deidad de muchas advocaciones, una diosa que personificaba a la vez la salud, la prosperidad y el bienestar público.[6] A los oídos romanos, la expresión *salus populi* debe de haber sugerido inevitablemente la *salus publica* o *romana,* que era el interés y el don de la diosa. Sin embargo, en este

[5] *Leg.,* 3. 3. 8.
[6] Cicerón, *Leg.,* 2. 11. 28; Tácito, *Agrícola,* 12. 23.

pasaje le da Cicerón un significado mucho más estrecho; en efecto, el contexto es militar. Cuando el enemigo se encuentra a las puertas, cuando la existencia misma de la *civitas* está en peligro, la primera consideración del general que comanda el ejército es la *salus* del *populus romanus*. La prosperidad, la felicidad, la buena vida han sido desplazadas; su lugar es tomado por la urgencia de la mera supervivencia. Así pues, la palabra *salus* empieza su vida política al servicio de la política del escepticismo, la política de la preservación, y además en el extremo. Y en su forma original, o traducida a los idiomas europeos modernos, conserva aún ese sentido. Las comisiones de "seguridad pública" no se establecen en tiempos de paz, cuando las personas se ocupan de la prosperidad y el bienestar, sino que pertenecen a las épocas de emergencia; su función no es la distribución de la abundancia, sino el combate de la hambruna; no es la promoción de la salud, sino enfrentar una plaga; no es distribuir el bienestar, sino impedir la extinción.

No hay duda de que el lugar que *salus* llegó a ocupar en el vocabulario del cristianismo, con el sentido de salvación del pecado y sus castigos, estimuló la exploración en la política de algunos de sus significados más amplios. La Edad Media parece haber dado escaso uso a la frase de Cicerón; pero cuando la encontramos por primera vez en la política inglesa moderna es en la fórmula de la prerrogativa real, esa "masa de poderes, derechos e inmunidades que distinguía al rey de los individuos privados" y que en el siglo XVI empezaba a entenderse como el poder discrecional real que no estaba contenido en la suma del derecho estatutario y común y que se ejercía fuera del Parlamento. No hay duda de que esta prerrogativa es la autoridad para corregir lo descarriado en las emergencias, pero no es sólo eso. Al apropiarse de *salus populi* como su fórmula, lo que quería denotar era algo más amplio que la "seguridad pública": el "beneficio general del reino".[7] Así, la palabra subió, si bien aún poco, en la escala de sus significados posibles, aunque no pasó mucho antes de que remontara esta altura media. Bacon, característicamente,

[7] Véase al Chief Baron Fleming en el Caso de Bates (1606), Prothero: *Statutes and Constitutional Documents* (1558-1625), p. 341.

después de recordar a los jueces que su función es *jusdicere* y no *jus dare,* les aconseja que también se guíen por la máxima *salus populi suprema lex,* por lo que si hubiesen escuchado el consejo habrían convertido sus tribunales en los juzgados con los que nos hemos familiarizado: los "juzgados populares", que no juzgan delitos sino malos comportamientos indefinidos, y que no dispensan la justicia de las leyes conocidas sino de alguna otra clase, quizá la "justicia social". Y cuando aquellos que habían abolido la monarquía y sus prerrogativas empezaban a considerar el principio regulador del gobierno, su "ley fundamental", con frecuencia escogieron esta cita ciceroniana. Se le dio una gran diversidad de interpretaciones, por lo que pareció como la fórmula de la antinomia radical y como la de un constitucionalismo estricto. El significado de *salus* se amplió: el "bien público", el "bienestar público", la "prosperidad de la nación", y estas expresiones se interpretaron a su vez como "el establecimiento de la religión verdadera", el "imperio de lo justo" y la "salvación" que esto comporta, o bien, de alguna manera más modesta. Por tanto, no es sorprendente que el sardónico Selden haya descubierto que "no hay en el mundo nada más deteriorado que esta sentencia, *salus populi suprema lex esto*".[8]

Tampoco era *salus* la única palabra ambigua en la expresión. Entre los romanos, *populus* era el equivalente de *civitas* o de *res publica.* Cicerón usa siempre *salus,* denotando de ordinario "garantía" o "seguridad" en el sentido estricto en relación con la *civitas.*[9] Y está claro que quienes tomaron esta expresión como la fórmula de las prerrogativas reales leían *populus* como "reino", y que otros que vinieron después mantuvieron esta interpretación. Pero hubo algunos para quienes *populi* adquirió un significado excluyente: no *populus* sino *plebs,* y así surgió el significado contemporáneo vulgar de "el pueblo". Algunos leen incluso la máxima como si *populi* se refiriera a cada individuo. Por ejemplo, Locke, con su descuido habitual, lo hace en más de una ocasión. *Suprema* generó una ambigüedad similar: a veces significaba "fundamental"; otras veces, "avasallante"; denotaba lo que debía considerarse

[8] *Table Talk,* CIII.

[9] *Rep.,* 1. 1. 1; 1. 34. 51; 2. 23. 43; 6. 12. 12. *Ver.,* 2. 2. 6. 16; 2. 1. 2 4.

en primera instancia y como último recurso (cuando todos los lineamientos fallaban). Creo que nadie interpretó *lex* como "estatuto" en sentido estricto; la *salus populi* se consideraba como el dictado de la *lex naturalis*, pero a menudo se trataba como si *lex* fuese *jus*.

Cuando el inglés sustituyó al latín como nuestro lenguaje político, la gama de significados y la ambigüedad de *salus* pasaron a las palabras que vinieron a remplazarla: "salvación" y "seguridad". Pitt sostuvo que Inglaterra había "salvado" a Europa con su ejemplo y a sí misma por sus esfuerzos, y es claro que estaba hablando desde el fondo del alcance del significado. Pitt quería decir "salvado" de ser "conquistado", "rescatado" del opresor. Y si los revolucionarios lo hubiesen traducido como "salvado" de ser "liberado", "rescatado" de ser "salvado", la extensión del significado sería notable pero mediada en forma tal que no resultase ininteligible. Pero cuando un político de la oposición dice ahora a sus electores: "cuando lleguen las elecciones generales, deben derrocar al gobierno actual, porque entonces, y sólo entonces, tendremos una oportunidad de salvar a la humanidad", nos sentimos llevados a otro mundo. Y lo que es cierto de la palabra "salvar", también lo es de "seguridad"; en efecto, la gama de sus significados y su ambigüedad son demasiado notorias para que haga falta alguna ilustración.

Mi segundo ejemplo se refiere a la palabra "derecho", y aquí la situación no necesita explicarse mucho. La palabra "derecho", cuando va precedida del artículo indefinido, presenta una escala de sentidos que va de un extremo al otro, y tales extremos, en mi opinión, son los significados apropiados para nuestros dos estilos de política. En el extremo inferior, "un derecho" denota el privilegio de cierto tratamiento de parte de otros o de conducirse uno mismo de cierta manera, al que se une un método para reparar o compensar toda frustración que pueda sufrir. En mi opinión, en términos generales se descubrirá que en el caso de los "derechos" de este extremo ha surgido primero el medio de reparación, mientras que el "derecho" se ha formulado después como inferencia; además, de ordinario la formulación es un poco más liberal que la que pueden alcanzar los medios de reparación. Por

ejemplo, normalmente tenemos un derecho a no ser encarcelados durante más de un breve periodo sin que se inicie un juicio y un derecho a salir libres, si después del juicio no somos condenados y si no se formula ninguna otra acusación en nuestra contra. Y en general, un juicio de amparo es nuestro medio de reparación. De nuevo, con ciertas excepciones, tengo un derecho a que no se me niegue la entrada a una universidad inglesa por causa de mis creencias religiosas; eso significa que puedo ejercitar una acción en contra de quienes me rechacen por esas razones, lo que a su vez significa que si no me quieren aceptar deberán encontrar alguna otra razón para rechazarme. Mi derecho es, en realidad, el derecho de que no se esgrima esta razón para excluirme. Además, tengo un derecho a no ser arrestado por la policía, a menos que ésta tenga una base razonable para creer que he cometido un delito, y si soy arrestado a pesar de todo, podré ejercer una acción en contra. También tengo cierta libertad de expresión, y si quiero saber precisamente lo que eso significa, tendré que averiguar qué libertad de expresión poseo que no pueda dar lugar a una acusación en mi contra. En otras palabras, mi derecho es la obligación de otro; derechos y obligaciones se definen mutuamente.

Ahora bien, algunos de los derechos que se han proclamado parecen más amplios que los que hemos venido considerando; por ejemplo, los derechos a "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad". Y con ellos empieza a expandirse el significado de la palabra "derecho". Durante mucho tiempo nos hemos habituado a sentirnos tranquilos de esta expansión por medio de adjetivos; reconocemos los derechos del extremo inferior de la escala como "legales", y luego denotamos otros como "morales" o "sociales". Pero esta estratagema no resuelve ningún enigma. Lo importante de los derechos que se encuentran en el extremo inferior de la escala no es que sean "legales", sino que sean limitados; y lo que es importante de los derechos que surgen a medida que ascendemos por la escala de significados no es que sean "sociales" o "morales", además de los "legales", sino que sean amplios (algunos son en efecto "legales", como veremos). Pero, ¿en qué consiste el "derecho a la vida"? ¿Es el derecho a que mi

vida no se extinga si no es por un proceso legal? ¿O es el derecho a disfrutar cierta clase o cierto nivel de vida? Si es lo primero, nos encontraremos todavía en el extremo inferior de la escala; si lo segundo, habremos empezado a avanzar hacia el otro extremo, aunque quizá aún hablamos de un derecho "legal". "Vida", en suma, es una palabra ambigua, y "el derecho a la vida" revela la ambigüedad de la palabra "derecho". Y lo que se aplica a "vida", se aplica también a "libertad" y a "la búsqueda de la felicidad", excepto que aquí (pero no en todas partes) la última es más cautelosa: no llega a proclamar el derecho a alcanzar la felicidad. Así podemos ascender por la escala y tal vez creamos que hemos llegado a la cima cuando arribemos al derecho proclamado en otra declaración famosa, el derecho a la "libertad frente a la necesidad", aunque no hay ninguna razón para que tal derecho se sienta solitario en la cima: hay muchos otros derechos de la misma clase. Pero si éste es un "derecho" (y podría ser un derecho legal, aunque requeriría una definición), ciertamente no lo será en el mismo sentido en que la libertad, luego de un arresto arbitrario, es un "derecho". Entendemos sin dificultad lo que quiso decir Scaliger cuando afirmó que en Francia "todos tienen el derecho de escribir, pero pocos tienen la capacidad para hacerlo"; pero nos encontramos en un mundo diferente si proclamamos que la capacidad de escribir es un "derecho".[10] ¿Y en qué se ha convertido la palabra "derecho" en la famosa declaración de la Revolución francesa: "todo francés tiene el derecho de enfrentar a los enemigos de su país en el campo de batalla"?

Así, observamos aquí la misma amplitud de significados que en el caso de *salus* como término político. En un extremo de la escala puedo tener la obligación de impedir que la maleza que crece en mis tierras invada el terreno de mi vecino, y puedo ser demandado si incumplo esta obligación; en el otro, puedo tener la obligación de cultivar más tierras "de acuerdo con las reglas del buen cuidado", y si la incumplo, puedo recibir un castigo legal. En un extremo de la escala se encuentra el derecho de no ser arrestado arbitrariamente; en

[10] Julio César Scaliger (1484-1558), un italiano que emigró a Francia y se convirtió en uno de los escritores clásicos más influyentes de su época.

medio, tal vez, el "bienestar", el derecho de la mujer embarazada a tener jugo de naranja a expensas de la comunidad, y en el otro extremo estará el derecho proclamado a la libertad frente a la necesidad. En el fondo, o cerca del fondo, se encontrará el *droit de travail;* en medio (o quizá un poco más arriba), el *droit au travail,* y en la cima, el "campo de trabajos forzados".

Creo que los extremos del significado han correspondido a lo que es propio de la política del escepticismo y de la política de la fe. En efecto, he tomado estos dos estilos de los extremos de la conducta y la comprensión que se revelan en nuestra manera de hablar, y son formulaciones convincentes sólo en la medida en que vuelvan inteligible la distracción actual e histórica de nuestra política. Por supuesto, la ambigüedad deriva simplemente del empleo de una sola palabra para conceptos diversos y aun opuestos.

Así, hasta ahora tenemos ante nosotros los bocetos abstractos de dos maneras de gobernar y de dos maneras de entender lo que es propio de la función del gobierno. Y hemos observado también lo que podríamos llamar el mecanismo de la ambigüedad. Nuestra siguiente tarea será considerar la fortuna de la política de la fe y de la política del escepticismo.

LIBLIOTECA - UNIVERSIDAD NACIONAL

III. LA FORTUNA DE LA FE

I

El carácter general de la política de la fe está frente a nosotros; ahora debemos considerar la aparición de este estilo de política en la época moderna, así como algunas de sus versiones.

En la política de la fe, se entiende que la actividad de gobernar se encuentra al servicio de la perfección humana; se entiende que la perfección misma es una condición mundana de las circunstancias humanas y que alcanzarla depende del esfuerzo del hombre. La tarea del gobierno consiste en dirigir las actividades de los ciudadanos para que contribuyan a los adelantos que a su vez convergen en la perfección, o bien (en otra versión) para que se conformen al patrón impuesto. Dado que esta tarea sólo se sostiene mediante un control detallado y celoso de las actividades de los hombres, en la política de la fe la primera necesidad del gobierno es un poder conmensurable con ella.

Parecería entonces que cualquiera que crea en los principios de este estilo trataría en primer lugar de acumular el poder necesario para dar comienzo a la empresa. Es posible que esto o algo similar haya sido lo que en efecto ocurrió; aunque no creo que haya sido así al principio. Las ideas abstractas y especulativas acerca de la tarea de gobernar (o acerca de cualquier otra cosa) no surgen espontáneamente, y creo que por regla general sucede que lo que los hombres quieren hacer tiene sus raíces en lo que imaginan que harán con la capacidad y los recursos que ya controlan o pueden controlar. De todos modos, la tesis que deseo investigar es que, en la historia moderna de Europa, la política de la fe no ha generado un gran incremento en el poder a disposición del gobierno, sino que es el resultado de un alargamiento circunstancial de ese poder. La aparición no repentina, pero sí

en un tiempo notablemente breve, de montos de poder muy aumentados, a veces ya vinculados a la función gubernamental y siempre factibles de ponerse a disposición del gobierno, así como la promesa de adiciones casi ilimitadas a ese poder —estos acontecimientos que marcan el surgimiento del mundo moderno de lo que llamamos la Edad Media—, orientan la práctica del gobierno hacia un control cada vez más minucioso de las actividades de los individuos y al mismo tiempo originan las creencias propias de la política de la fe. En otras palabras, sostengo que el poder que empezaron a adquirir los gobiernos europeos en los primeros años de nuestro periodo no era necesario para implantar un estilo de gobernación que precisaba sin duda grandes cantidades de poder, sino que este estilo surgió cuando ya había aparecido el poder requerido para aplicarlo, y que no se recomendó en abstracto al gobernante o al gobernado sino mucho tiempo después de haberse establecido en alguna medida. Pero *no* sostengo que esta acumulación de poder fuese la causa necesaria y suficiente de la aparición de la política de la fe: la historia no conoce tales causas. Sólo sugiero que, en el mundo moderno, la política de la fe fue uno de los resultados de esta acumulación circunstancial de poder. Más adelante sostendré que el otro resultado notable (quizá derivado de una causa diferente) es la política del escepticismo moderna. O quizá fuese preferible decir que estos dos estilos de política son los hijastros de ese crecimiento del poder que marca el inicio de la época moderna.

Creo que esta tesis podría defenderse con argumentos generales. Por otra parte, también podría establecerse históricamente, es decir, mostrando en detalle el surgimiento de esta forma de entender el gobierno y de las condiciones del poder a principios de la historia moderna. No seguiré ninguno de estos caminos: no el primero, porque aunque quizá pudiera convencerme yo mismo, dudo que pudiera persuadir a nadie más; y no el segundo, porque mis conocimientos son insuficientes. No trataré de probar mi tesis; simplemente me esforzaré por volverla convincente, explorándola como una hipótesis plausible y observando lo que revela.

En la política de la fe, la función gubernamental consiste

en dirigir e integrar todas las actividades de los ciudadanos. Idealmente, no se hace ningún movimiento que no esté inspirado o por lo menos aprobado por la autoridad gobernante, lo que puede ocurrir en dos circunstancias generales: puede suceder en una comunidad donde no haya aparecido jamás la función de gobernar como una actividad separada y limitada, porque nunca se hayan reconocido distinciones entre lo privado y lo público o entre los asuntos religiosos y los seculares. O puede ocurrir en una comunidad en la que se hayan eliminado éstas y otras distinciones semejantes por la extensión de la competencia del gobierno a una actividad que lo abarque todo. Hay entonces lo que podría llamarse en sentido amplio una versión primitiva de la política de la fe. El control minucioso característico de las comunidades primitivas sólo es posible porque son pequeñas y compactas, porque la diversidad de sus actividades es limitada y en buena medida no se halla afectada por el impulso de mejorar y porque las distinciones que restringirían el control total son incipientes o aún no existen. Basta con el poder que se tiene para practicar este estilo de "gobernar" porque en estas condiciones no tiene que ser muy grande. Por supuesto, a falta de un poder adecuado para perseverar en el estilo, las actividades de los gobernados (como lo hemos visto en la época moderna) van a reducirse a lo que se pueda controlar y la noción de perfección se aproximará a una condición que parece encontrarse entre lo que el gobierno puede proveer o está a punto de proveer. Pero tal reducción no es necesaria en las comunidades primitivas: allí el control del poder y las actividades que deben controlarse no dejan de concordar porque han nacido y se han nutrido juntos.

Pero en las condiciones de la Europa moderna es diferente la situación. El poder inmenso característico de los gobiernos modernos estaba notoriamente ausente en los gobiernos de la época precedente. No quiero decir solamente que, debido a la ausencia de poder en el gobierno, en la Edad Media debía procurarse a menudo el orden público, porque (como dice Macaulay) "entonces las insurrecciones se daban casi tan fácilmente como hoy las peticiones". Esto puede ser cierto, aunque su importancia está limitada por el hecho de que ni

siquiera el mantenimiento del orden público dependía del poder depositado en el príncipe. Quiero decir que había una ausencia total del poder y de los recursos necesarios para llevar a cabo ese control minucioso característico de la política de la fe. Desde mucho tiempo atrás se distinguía entre los asuntos religiosos y los seculares (si bien en la práctica eran distinciones difíciles de observar), y aunque la noción de "lo público" era débil, la de "lo privado" era algo menos, y la idea de centralizar la dirección y la integración de las actividades de los súbditos estaba muy lejos de contemplarse. Entonces, sostengo que no eran la virtud ni el vicio, ni la sabiduría ni la estupidez lo que alejaba a nuestros antepasados medievales de la política de la fe; era simplemente la manifiesta incompetencia de los gobiernos para practicarla lo que impedía que se les ocurriera siquiera emprender esa tarea. Y el cambio inmenso pero gradual que marca, por encima de cualquier otra cosa, el surgimiento de la Europa moderna a partir de la Europa medieval, fue la aparición de gobiernos dotados de poder y recursos suficientes para ejercer e inspirar este estilo de política.

A fines del siglo XV y durante el XVI, los gobiernos de Europa estaban adquiriendo en diversos grados el poder, que sus predecesores nunca habían tenido, de controlar las actividades y los destinos de sus súbditos; en efecto, un poder superior al que disfrutara cualquier gobierno anterior, excepto los "gobiernos" (escasamente distinguidos como tales) de comunidades mucho menores y mucho menos diversificadas. Este incremento del poder procede de innumerables cambios pequeños, cada uno apenas significativo por sí solo, que caen bajo dos rubros generales. Representaba, primero, un conjunto, concentrado en manos del monarca y sus asociados en el gobierno, de todos los poderes de control e integración que habían ejercido hasta ahora, con grados de independencia variables, numerosas autoridades diferentes; algunos de ellos eran personales y específicos, y otros, impersonales y consuetudinarios. En segundo lugar, significaba la participación del gobierno en una porción de ese gran aumento de la capacidad técnica para controlar hombres y cosas características de la época.

Desde hace largo tiempo se ha reconocido (pero no siem-

...ECA - UNIV...

pre interpretado correctamente) el proceso de centralización de poderes gubernamentales, muy difusos hasta entonces, como una de las modificaciones más importantes de la vida y el pensamiento medievales, lo cual constituyó el surgimiento de la Europa moderna. En grados y ritmos de progreso diferentes ocurrió en toda Europa, pero en ninguna parte con mayor rapidez y plenitud que en Inglaterra, donde encontró menos obstáculos. Por la disolución de los poderes rivales, por la ruptura del orden social jerárquico que había sido la fuerza principal de la integración, por el dominio político de la Iglesia, por el desarrollo de regímenes locales bajo la mano y la dirección del Consejo del rey y sus subsidiarios y (lo que es distintivo de todo el cambio) por el surgimiento indudable de una autoridad "pública" dotada de su propia posición especial; por todas estas cosas, antes de finalizar el siglo XVI ya había un solo poder central que poseía la totalidad de la autoridad adjudicable al gobierno, tal como se entiende comúnmente.

Era una totalidad que había crecido enormemente por el mero hecho de su reunión: un monopolio que aquí, como en todas partes, añade parte de sí mismo a los poderes que abarca. Todo esto ha sido señalado por los historiadores como el origen de un gran aumento del orden público en estas comunidades políticas, y por esta razón atraía a los súbditos, en particular a la clase ascendente de los pequeños terratenientes y comerciantes. Si también se incrementaba la autocracia, eso era, dentro de ciertos límites, un precio que estaban dispuestos a pagar por este bien hasta entonces escaso: el orden. También se acepta que fue esta concentración del poder en el gobierno lo que más tarde posibilitó el éxito de todas las revoluciones políticas, ninguna de las cuales ha modificado la pauta de gobernación que empezó a surgir a principios del siglo XVI, y sí en cambio muchas la han perfeccionado considerablemente.[1] Pero lo que es importante para nosotros no es

[1] La incapacidad de apreciar esto condujo a esa interpretación errónea que representaba a la monarquía Tudor como un hito en la historia constitucional inglesa y a la interpretación, también equivocada, de la historia francesa que explicaba la Revolución como la fractura de las prácticas de la monarquía francesa del siglo XVII. Estos dos errores derivan de una atención centrada en la autoridad del gobierno y de un olvido de sus actividades.

el fortalecimiento del orden público, sino la forma en que hizo posible (y de hecho inspiró) un estilo de gobernar minucioso. Porque se trataba de un gobierno que no sólo era único e indisputado, sino que podía, con eficacia variable, realizar y controlar muchas más de las actividades de los gobernados de lo que hasta ahora había conseguido cualquier poder. La mano incansable, inquisitiva y ubicua del gobierno empezaba a ser capaz de llegar a todas partes, acostumbraba a los súbditos a la noción de que nada podría escapar a su control y abría a los escritores especulativos la visión de un futuro de posibilidades sin límite. Desde este punto de vista, el cambio más importante de todos era, en mi opinión, la desaparición gradual de las autoridades intermedias que antes se hallaban entre un gobierno central débil y los súbditos, dejándolos indefensos ante un poder que por su magnitud se estaba volviendo comparable a una fuerza de la naturaleza. Este aislamiento del individuo, como tantas otras cosas a la sazón, no fue el designio de un gobierno que buscara ya la minuciosidad; fue un desplazamiento, un cambio circunstancial lo que posibilitó tal gobierno. Muchas veces, desde el siglo XVI, se han establecido nuevos intermediarios entre el particular solitario y su gobierno, pero la política de la fe los ha reconocido siempre como poco apropiados para sus propósitos, y siempre que ha prevalecido este estilo de hacer política difícilmente se han conservado o de hecho han desaparecido. Así pues, en parte por azar y en parte como resultado de las actividades políticas[2] (aunque nunca muy visionarias), en los primeros años del periodo moderno comenzó a surgir un gobierno mejor equipado para conducir la política de la fe.

Los poderes magnificados del gobierno para controlar e integrar las actividades de los súbditos a principios de la época moderna tampoco surgieron sólo de esta centralización de la autoridad: se debieron también a la participación del gobierno en el vasto incremento de la capacidad para controlar hombres y cosas que se estaban produciendo en ese momento; en efecto, el proceso centralizador habría abortado

[2] Una política antigua, que facilitó en Inglaterra el sometimiento del Parlamento a la política de la fe, fue la exigencia de los monarcas de que hubiera representantes dotados de plena autoridad para hablar por sus localidades.

sin esta participación. Porque el poder no es una abstracción: es la capacidad de actuar con rapidez, con economía, con efecto y con certeza, y no es en sí misma el resultado de la centralización. Todo lo que aumente el dominio del hombre sobre su mundo, todo lo que vuelva más productivo y económico el esfuerzo y la energía de los hombres, cuando es apropiado para el gobierno (y hay poco que no sea apto para la actividad gubernamental), vuelve más viable y, por lo tanto (en mi opinión), más atractiva la política de la fe.

Así, en la época a la que me estoy refiriendo el poder del gobierno también estaba creciendo por el uso de técnicas más eficientes, la mayoría de las cuales se habían aplicado ya en algunos otros campos, como el comercio y la industria. En efecto, casi todos los medios con los que los gobiernos de nuestra época pueden ejercer un control minucioso sobre las actividades de sus ciudadanos —el aparato de la banca y la contabilidad, los registros, los libros contables, los archivos, los pasaportes, los expedientes y los índices— estaban listos ya para ser utilizados. Sin facilidad de movimiento y comunicación, sin un abasto suficiente de papel y tinta, sin todos esos informes y registros que surgen siempre que se reúnen el papel, la tinta y la curiosidad humana, sin un lenguaje común, sin una población alfabetizada, sin medios de identificación eficaces, sin fronteras bien marcadas y, en suma, sin un alto grado de dominio sobre los hombres y las cosas, las perspectivas de la política de la fe son nugatorias; si se cuenta con todo ello, pocas cosas obstruirán su avance.

Todos estos recursos estaban a disposición de los gobiernos en el siglo XVI o asomaban en el horizonte. En efecto, las únicas adiciones verdaderamente importantes de la época moderna han sido los subproductos de la electricidad: la telegrafía (que permitió a Abdul Hamid exterminar a sus armenios con incomparable eficacia)[3] y el teléfono, sin el cual la política de la fe habría perdido mucho tiempo atrás la mitad de su encanto por carecer de la mayor parte de su impulso. No hay duda de que la administración del imperio de Felipe II era embrollada e ineficiente en comparación con las

[3] Abd al-Hamid II (1842-1918), sultán otomano de 1876 a 1909. Conocido como el "Gran Asesino" por su papel en las masacres armenias de 1894-1896.

normas actuales, pero confrontada con lo que se podía hacer un siglo antes, era una maravilla de minuciosidad inexorable. En fin (mi argumento es obvio), las condiciones que posibilitan la política de la fe habían surgido ya en el siglo XVI con una amplitud tan superior a lo que había existido antes que es poco exagerado decir que habían aparecido por primera vez.[4] El escenario está dispuesto, y los actores, reunidos; queda por saber qué obra se va a representar y si los personajes se han aprendido sus papeles. El gobierno exhibe un poder de control tal que todos los despliegues anteriores comparados con él son irrisorios. Queda por considerar aquellos cambios de entendimiento de la función gubernamental que hayan sido inducidos por la posesión y el ejercicio de este poder.

El espectáculo del gobierno con tanto poder a su disposición, aunado al pronóstico de lo que ocurriría si utilizara las nuevas técnicas (a medida que se inventan) y promoviera su mejora para controlar y dirigir las actividades de los hombres, provocó diversas respuestas: o bien fue recibido con un aplauso entusiasta como el amanecer de una era de felicidad nunca conocida hasta entonces, o bien fue visto con preocupación. De estas respuestas contrarias surgen las formas modernas de la política de la fe y de la política del escepticismo. Nos interesa primero la respuesta del optimismo, pero no porque fuese la más visionaria, sino porque su voz era más fuerte y porque pocos quedaron enteramente a salvo de la energía de su pronunciamiento.[5]

En esos días abundaban los partidarios del poder, y en sus manos se configuraba gradualmente una nueva concepción

[4] Los escritos de Fulke Greville, primer lord Brooke (1554-1628), son notables desde muchos puntos de vista, entre otros, porque revelan a un hombre muy impresionado por el *poder* a disposición del gobierno. Lo reconoce como un poder "incansable", "emprendedor", pero su actitud hacia él es ambivalente: lo animan sus potencialidades para el "bien público" y al mismo tiempo siente temor por la disparidad entre la sabiduría humana y el poder investido en el gobierno.

[5] Por supuesto, había otra respuesta a la situación que se ocupaba de cuestiones de detalle. Por ejemplo, lo relativo a la autoridad del poder político y las razones y límites de la obediencia al gobierno asumen una importancia mucho mayor con cada ampliación de su poder. ¿Quién no creería que estas cuestiones son "académicas", que se discuten durante toda una noche, pero pierden su poder de convicción con el retorno a la actividad diurna, si el poder ejercido y las demandas formuladas fuesen pequeños y raras veces se

de las funciones del gobierno. Todos ellos estaban fascinados por el espectáculo y la promesa que se revelaban, y con mayor o menor perspicacia (y con motivaciones que iban desde un egoísmo sincero hasta un impulso no menos sincero de "salvar" a la humanidad) exploraban y explotaban lo que reconocían como las posibilidades de su época. De hecho, había tantos de estos partidarios que sería discriminatorio escoger a uno como el símbolo de esta respuesta. Con todo, había realmente uno (por lo que toca a Inglaterra) que representaba esta actitud en una forma tan completa y sin reservas, que (por lo que toca a toda Europa) hizo más para promoverla que cualquier otro hombre y que sin duda podemos señalarlo, en este sentido, como el espejo de su época y el arquitecto principal de la política de la fe: Francis Bacon.

Por supuesto, antes que Bacon hubo muchos que entendieron la actividad gubernamental como el ejercicio del poder: Maquiavelo, por ejemplo. Pero ninguna de las ideas características de la política de la fe aparecen en las páginas de Maquiavelo, quien entiende tal actividad como el ejercicio del poder para mantener el orden y asegurar la continuidad de una comunidad política; en ninguna parte sugiere una autoridad minuciosa y vigilante, ocupada de la dirección incansable de todas las actividades de los gobernados, ni tampoco (sino todo lo contrario) una condición mundana de la perfección del hombre que haya que promover o imponer en esta forma. Maquiavelo es un escéptico que no entiende al gobernante como el patrón de la perfección sino como una defensa contra el caos y la extinción. Se mantiene premeditadamente en

hicieran sentir? Y aun si las demandas fuesen grandes —si incluyeran la demanda de afrontar una emergencia arriesgando la vida propia en defensa de nuestro país—, a veces ni siquiera este hecho sería tan eficaz como para dotar de importancia práctica a estas cuestiones como las demandas menores que, más numerosas o insistentes, se sienten todos los días y a cada hora; demandas que ni siquiera la intimidad de nuestra recámara puede escapar a ellas. La creciente importancia de estas cuestiones en la época moderna es una interpretación sobre la energía de la política de la fe: ¿tendría la "objeción de conciencia" alguna relevancia fuera de este estilo? Estas cuestiones eran muy importantes en el siglo XVI porque las exigencias del gobierno en cuanto a la religión eran inquisitivas y minuciosas, y han seguido siendo importantes porque, en la medida en que se ha practicado la política de la fe, tales exigencias se han vuelto cada vez más inquisitivas y minuciosas respecto de todas las actividades humanas.

el extremo inferior del conjunto de significados que el vocabulario político europeo estaba empezando a ofrecer. Además, es de dudarse que el poder político con el que estaba familiarizado fuese lo bastante grande para sugerir la posibilidad de controlar e integrar todas las actividades de los súbditos. En cambio, con Francis Bacon estamos en un mundo diferente: una vista inmensa del mejoramiento humano se abre ante nosotros, y el gobierno (utilizando y promoviendo la extensión de toda forma de poder para controlar y dominar a hombres y cosas) es el agente principal de la búsqueda de la perfección. En efecto, en la historia subsecuente de la política de la fe no hay giro ni tendencia (excepto algunas de sus exageraciones más burdas) que Bacon no haya bosquejado en sus escritos.

Los detalles son complejos y debemos dejarlos de lado. El primer principio de la política de la fe concibe la actividad del hombre como la búsqueda de su perfección, y el lector cuidadoso de los escritos de Bacon dudaría de que en ellos se encuentre nada tan preciso como esto. Más bien, podría concluir que a Bacon le interesa el mejoramiento antes que la perfección; pero también podría concluir que Macaulay había ido demasiado lejos cuando dijo que "el plan de Bacon no incluye el deseo de perfeccionar al hombre. Su objetivo humilde es el de poner más cómodo al hombre imperfecto". Es cierto (y ello encaja en muchas versiones de la política de la fe) que Bacon no da nunca la impresión de esperar una transformación del carácter de los hombres, pero hay una condición que puede buscarse o imponerse y que Bacon no considera exactamente como un derecho innato, sino como la restauración de lo que se perdió con el pecado original (aunque quizá no por esta causa). Hoy, tal condición sólo se alcanza, si acaso, mediante el esfuerzo, y podría describirse como aquella en la que la humanidad tiene el poder de explotar (y lo ejerce plenamente) en su propio beneficio todos los recursos del mundo; es decir, una en la que disfruta del máximo "bienestar" que el mundo permite. Bacon casi no se ocupa de la posibilidad de que algún día se alcance el clímax, de que aparezca una nueva edad dorada, y tiende más a la noción de una búsqueda interminable en la que cada etapa tiene

sus recompensas. Pero no podemos absolverlo de "perfeccionismo" por esta razón; el camino se escoge porque es el único excelente. Por eso, no seremos injustos con él si reconocemos que considera tal búsqueda como una redención de la humanidad en la historia. Su conclusión era que si se organiza metódicamente todo el esfuerzo de los hombres para oponerse a ella, la imperfección de la condición humana desaparecerá en gran medida; y ésta es la tarea adecuada para la humanidad. A fines del siglo XVI fue preciso escoger entre dos teorías de la condición del mundo: que las cosas estaban empeorando y que las cosas estaban mejorando; que el mundo era viejo y gastado y que era joven y vigoroso. Oponerse a la teoría del progreso equivalía a fortalecer la teoría de la declinación.[6] Dado su temperamento, Bacon no estaba dispuesto a formular opiniones especulativas y se alineaba con los optimistas en este asunto; en mucho, porque creía que las condiciones de la vida podían mejorar enormemente mediante el esfuerzo y porque sospechaba (como Hakewill)[7] que una teoría general de la declinación "marchita las esperanzas y reduce el impulso de los esfuerzos humanos", y era probable que privara a éstos de gran parte de su energía y desviara a la humanidad de la tarea que mejor le cuadra.[8]

Creo que convendría no prestar demasiada atención a la insatisfacción que expresa a menudo Bacon por la forma como marchaban las cosas en sus días; en realidad, no había nacido en "le sein de la nuit la plus profonde", y ya en su tiempo se le señaló que exageraba la indiferencia y la ignorancia de sus contemporáneos. Es cierto que las ocupaciones básicas de la humanidad se desarrollaban todavía por artesanía y oficio, mas para quienes observaran, eran visibles se-

[6] La elección se planteó de nuevo a principios del siglo XIX en los escritos de Chateaubriand, Maistre y Bonald. Afortunadamente, nosotros no tenemos que hacer tal elección racionalista; la decadencia y el progreso generales son igualmente dignos de sospecha.

[7] George Hakewill (1578-1649), autor de *An Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World: Consisting of an Examination and Censure of the Common Errour Touching Natures Perpetuall and Universall Decay...*, primera edición, 1627; tercera edición revisada, 1635. Una obra influyente que se opone, como lo hiciera Bacon, a la concepción de que la naturaleza y los seres humanos deben declinar.

[8] Bacon, *Works IV*, p. 90.

ñales de cambios. Además, Bacon participó incansablemente en esa gran oleada de curiosidad por el mundo, que distinguió a su época y que proveía la energía que él quería canalizar, pero el giro que dio al aprendizaje fue importante, aunque también aquí estaba aprovechando una herencia no reconocida. En pocas palabras, digamos que era un giro utilitario pero no estrechamente utilitario. Bacon entendía que el conocimiento podía brindar poder y que buscarlo de manera organizada proveería mucho poder y rápidamente; era el poder lo que le interesaba, y lo imaginaba como el dominio del mundo para beneficio de la humanidad. Así, estaba inspirado por la posibilidad de vastos incrementos del conocimiento acompañados por un correspondiente aumento del dominio. Lo que Bacon comunicaba a su propia generación y a las siguientes era, primero, un entusiasmo ante esta perspectiva; segundo, una fe en que no era inalcanzable por culpa de algún defecto radical de la naturaleza humana; tercero, una confianza en que la diligencia sería recompensada, y cuarto, un método (o por lo menos el bosquejo de un método) para la empresa cuyas características más valiosas eran su certeza y su facilidad. En efecto, las generaciones posteriores heredaron de Bacon una certeza casi mágica de que no sólo obtendrían el conocimiento y luego el poder, sino también de que por fin se encontraban en la ruta que mejor cuadraba a los seres humanos. Por supuesto, había que hacer esfuerzos, pero los grilletes eran flojos y la carga ligera. Y si hay una modestia genuina en las esperanzas de Bacon en la humanidad (como de hecho la hay), hay también un pelagianismo supremamente confiado: una fe en la redención de la humanidad en la historia por efecto del esfuerzo humano.

Pero a esto se sumaba algo más. Bacon estaba inspirado por la capacidad que veía en la humanidad de alcanzar su propio "bienestar"; en efecto, podría suponerse que su creencia en que la búsqueda del "bienestar" es la única actividad excelente de los hombres, provenía de la correspondencia que observaba entre la capacidad humana y el logro del "bienestar". Pero también estaba inspirado por el poder que veía ya a disposición del gobierno, y no ocultaba su convicción de que la tarea de éste es la de ser el patrocinador principal de la per-

fección y el *primum mobile* en esta empresa de la salvación mundana. El "bienestar" es en sí mismo poder, dominio de los recursos del mundo; pero su búsqueda también requiere poder, dominio sobre la actividad de los hombres para ubicarla en este camino y mantenerla en él con el mejor uso de los esfuerzos. Con cualquier interpretación, se necesitaría un poder grande para dirigir esta empresa, pero se requiere uno aún mayor cuando se entiende la "perfección" (como la entendía Bacon) como la búsqueda inacabable del dominio de los recursos del mundo, cuando se imagina (como en la utopía convencional) como una condición establecida para cuya imposición bastaría con el mismo monto de poder, aunque quizá al principio no fuera fácil de calcular. Por lo tanto, el gobierno, en virtud de su poder, debe dirigir la empresa de la salvación, y en virtud de esta función debe otorgársele más poder, de hecho, un poder ilimitado.

Bacon no ignoraba algunas de las dificultades circunstanciales de esta posición, pero hablaba con confianza. La autoridad gobernante (autorizada por su poder y su intención de conferir "bienestar" antes que por alguna facultad más formal, como el derecho divino o el consentimiento popular) aparece en sus escritos casi como algo externo a la sociedad, algo que la regula desde fuera. El acto de gobernar consiste en el control minucioso de todas las actividades de los súbditos: un control destinado a convertir estas actividades en la búsqueda del "bienestar". Es el arte de "establecer la condición del mundo". Su tarea es supervisar la industria y el comercio, perfeccionar la agricultura, erradicar la ociosidad y el desperdicio, regular los precios y el consumo, distribuir la riqueza, impartir el aprendizaje, establecer la religión (de modo que no interfiera con la empresa de la salvación mundana) y, por supuesto, preservar el orden y proteger de los enemigos extranjeros; en suma, todo lo que ya estaba presente o se insinuaba en el gobierno isabelino, y un poco más. Bacon tenía una prudencia innata; así como censuraba la formulación prematura y perentoria de teorías científicas generales, en el gobierno (la búsqueda del "bienestar") aconsejaba el experimento cauto antes de emprender cualquier gran proyecto nuevo, pero no dudaba de que el gobierno debería

conducir a la humanidad a la recuperación de "ese derecho sobre la naturaleza que le pertenece por legado divino". Raras veces es arrogante en sus escritos, y cabe esperar que a veces aparezca alguna reliquia de un estilo más escéptico de la política. Sin embargo, esos escritos comunican la certeza de que por lo menos la dirección a la que apunta Bacon es correcta y no existe ninguna alternativa razonable. Bacon también revela en detalle muchas de las características secundarias de la política de la fe: la ausencia de escrúpulos, la sospecha de que la formalidad en el gobierno y la insistencia en la letra de la ley perjudicarán a la empresa, el desagrado por el entremetimiento de aficionados en el gobierno, la preferencia de la prevención sobre el castigo, ningún desagrado por la legislación retroactiva y un interés predominante por el futuro.

En suma (y esta es la única inferencia que deseo hacer por ahora), los escritos de Francis Bacon demuestran que, aun antes del final del siglo XVI, el gobierno había adquirido el poder necesario para ejercer la política de la fe (y de hecho se había colocado en este camino) y que los principios de este estilo estaban empezando a entenderse: no hay duda de que habían surgido el estilo y la comprensión del estilo. La gobernación minuciosa, cuando el poder existe, puede emprenderse y defenderse por diversas razones. Lo que he llamado la política de la fe está presente sólo cuando se entiende esa gobernación en términos de la búsqueda de la "perfección", y así es como se entiende en los escritos de Francis Bacon.

II

La política de la fe (esta empresa de la dirección minuciosa, por parte del gobierno, de todas las actividades del individuo en aras de la perfección, donde no se entiende la "perfección" como un tipo del carácter humano, sino como una condición de las circunstancias humanas) es claramente capaz de cierta diversidad interna: hay más de un idioma de la "perfección" que se ofrece para la búsqueda y, en efecto, tantas versiones de la política de la fe como interpretaciones del significado de la "perfección".

Por supuesto, el carácter y la extensión del control ejercido serán proporcionales al poder disponible, pero (a menos que intervengan obstáculos especiales) es de esperarse que sean siempre tan minuciosos y amplios como el poder lo permita. Un gobierno de este estilo que no se encuentre siempre en el límite de sus posibilidades sería una enormidad psicológica y moral: economizar el poder sería economizar la perfección, una pretensión que no se distingue de la locura. Pero también debe esperarse que el poder disponible sea por lo menos una de las condiciones de la perfección que se busca. En efecto, podría ocurrir que se define la "perfección" por la clase y la extensión del poder disponible casi excluyendo cualquier otra consideración. Cuando así ocurre, los hombres, por simple autoengaño, se convencen no de que "deben" porque "están obligados" (una aberración perdonable), sino de que "deben" porque "pueden".[9] Pero en general la perfección que se busca está determinada por un contexto más amplio que la mera consideración del poder: el hábito, una dirección de la atención aplicada durante largo tiempo o alguna promesa especialmente atractiva, para no mencionar estímulos menores o temporales, interviene en la determinación del carácter de la "perfección" buscada.

En la época moderna, la política de la fe ha explotado dos idiomas principales: una versión religiosa y lo que podríamos llamar en forma general una versión económica. En la versión religiosa se utilizan los poderes del gobierno (y por supuesto se entiende que eso es apropiado) para imponer a los súbditos una pauta de actividades tan absoluta y exclu-

[9] Éste es el anverso de lo que Locke (un hombre poco inclinado a la observación cínica) señalara: "Vale la pena observar y lamentar que el más violento de estos defensores de la verdad, de quienes se oponen a los errores, de quienes claman contra el cisma, difícilmente pierde jamás este celo superficial por Dios que tanto lo conforta e inflama, excepto cuando tiene al magistrado civil a su lado. Pero en cuanto el favor de nuestra corte le otorga el mejor pedazo del pastel y empieza a sentirse el más fuerte deja de lado la paz y la caridad. En otras circunstancias, las observa religiosamente. Cuando no tiene el poder de perseguir y convertirse en amo, desea vivir en términos justos y predica la tolerancia. Cuando no está fortalecido por el poder civil, puede soportar con gran paciencia y sin emoción el contagio de la idolatría, la superstición y la herejía en su vecindad, mientras que en otras ocasiones los intereses de la religión lo vuelven en extremo aprensivo". *A Letter Concerning Toleration* (Gough), p. 134.

yente que no deja lugar para otras cosas y que se toma como "perfecta" en el sentido de que es correcta. Lo que entiendo por la versión económica, ella misma susceptible de cierta variedad interna, es en términos generales aquella de la que Francis Bacon es el profeta, como hemos visto.

Lo primero que debemos observar en la versión religiosa es que sólo resulta inteligible en el contexto de la historia moderna. A veces se supone que es una idea peculiarmente medieval y que sobrevivió en el mundo moderno porque en el siglo XVI la autoridad civil asumió, junto con sus otras adquisiciones, facultades que antes había ejercido la Iglesia. Pero creo que se trata de un error. Es cierto que la autoridad civil se apropió de facultades que antes habían pertenecido a dependencias o tribunales eclesiásticos; pero si hay algo inequívocamente extraño a las formas del pensamiento medieval (para no mencionar que excedía en mucho al poder disponible durante la Edad Media), es la noción del gobierno, laico o eclesiástico, que impone a los individuos la única pauta de actividades que se considera correcta. En efecto, tal pauta aparece en Europa sólo cuando se omiten o soslayan las maneras tradicionales de comportarse y la variedad tradicional de vocaciones y actividades en favor de un modelo de conducta que se cree haber encontrado en la Biblia. Por supuesto, hay enseñanzas medievales sobre cómo debían comportarse los hombres en toda clase de circunstancias, pero no había un solo modelo general de la conducta correcta que el gobierno debiera exigir, y las aberraciones del modelo aceptado eran castigadas, incluso por la Iglesia, no como errores detestables sino como una disidencia peligrosa para el orden.[10] En concreto, esta versión religiosa de la política de la fe sólo resulta inteligible en un mundo que ha sido modificado por el protestantismo.

La Europa del siglo XVII ofrece muchos ejemplos de esta versión, y entre los más reveladores se encuentran los de la historia de la política puritana inglesa. Creo que toda situación histórica de la política moderna, todo movimiento políti-

[10] Acton, "The Protestant Theory of Persecution", en *The History of Freedom*, comp. e introducción de J. N. Figgis y Laurence Vere, Macmillan, Londres, 1907, pp. 150-187.

co importante, toda causa o todo partido que tenga esas características, contiene algunos elementos de los dos estilos actuales de hacer política. Quizá sea posible, pero aun así es raro, encontrar alguna persona ligada exclusivamente a un estilo o al otro, pero por regla general allí donde la fe es una esposa, el escepticismo es un amante; y se verá que el amante del escepticismo es también amigo de la fe, porque, como he sugerido, los estilos son tendencias hacia los extremos; sólo los extremos mismos son genuinamente excluyentes y casi nunca se tocan. Por lo tanto, no debe esperarse que un movimiento tan amplio como el puritanismo inglés revele una lealtad exclusiva hacia uno de los estilos, o que la que revele en favor de uno u otro se confine a un solo idioma. Sin embargo, los ejemplos más claros que conozco de la versión religiosa de la política de la fe aparecen en la historia de la política puritana; se encuentran, sin ninguna duda, en la política del partido presbiteriano y en la política de las diversas sectas milenarias.

La política del puritanismo inglés apareció primero como política de oposición al gobierno en el poder y en particular a su establecimiento eclesiástico. La oposición se formulaba desde dos puntos de vista: se objetaba todo establecimiento general que impusiera un sistema uniforme, o bien se deseaba un sistema uniforme, pero no ése que se consideraba erróneo. La primera es la oposición del escepticismo, representada entre los puritanos por los braunistas, los congregacionistas y los independientes. La segunda es la oposición de la fe, representada por los presbiterianos que no deseaban imponer sólo un orden eclesiástico propio, que creían favorable a la religión "verdadera", sino también que el gobierno impusiera a todos los súbditos una sola pauta general de actividades que ellos señalaban como la conducta correcta. Es decir, los presbiterianos se oponían a todas las creencias religiosas distintas de la suya, no porque pensaran que la variedad de creencias fuera susceptible de provocar el desorden,[11] sino porque las identificaban con "el error". Por supuesto, la cuestión constitucional, la de la autorización del gobierno, era secundaria,

[11] Ésta era la tesis y el punto de vista de Hobbes.

apenas un medio para establecer un gobierno omnicompetente, dedicado a la búsqueda de lo correcto.

Los miembros de la Quinta Monarquía y de las otras sectas milenarias muestran la versión religiosa de la política de la fe en una forma extrema. Para estos hombres, el acto de gobernar era precisamente la actividad de la gracia que se impone a la naturaleza para suscitar un estado de cosas identificado con la "salvación". Es una condición mundana y, quizá exceptuando su conexión con una creencia en la inminente Segunda Venida de Cristo, no escapa al "pelagianismo" característico del proyecto baconiano y de todas las demás versiones de la política de la fe en el mundo moderno. Estos hombres querían que el gobierno estableciera una "comunidad santa" donde la única distinción significativa fuese entre los santos (que habrían de gobernar) y los impenitentes (que habrían de ser gobernados). Por lo demás, no era una utopía remota, alejada de las circunstancias de la época. Surgía, como creo que surgen todas las versiones de la política de la fe, de una noción del poder: creían que Dios había puesto providencialmente en las manos del ejército parlamentario el poder suficiente para instaurar el reino de lo justo. También, como era de esperarse, exhibían todas las disposiciones de quienes abrazan la política de la fe: la formalidad en el gobierno cede su lugar al activismo regido sólo por la posesión del poder y el celo por lo justo; no se permite que ningún escrúpulo obstaculice la imposición de la pauta de la perfección; se prefiere la prevención al castigo y ningún poder se considera excesivo para la búsqueda de la rectitud.

Por supuesto, había entre los puritanos otros partidos que miraban en dirección de la fe, así como había partidos y personas que preferían un estilo escéptico de política y muchos que —como Cromwell y Ireton— mostraban la huella de ambos estilos. Pero lo que resulta interesante, y lo que nos lleva de la versión religiosa de la política de la fe a lo que he llamado la versión económica, es que incluso las instancias más claras de la versión religiosa fueron restringidas por la intrusión de la versión económica, la que se impuso rápidamente a todas las demás en el mundo moderno. Esta alianza entre las dos interpretaciones de la "perfección" en la política puritana

puede rastrearse en detalle; los grandes escritores puritanos, para no mencionar a la legión de los menos coherentes, son indeleblemente baconianos. Pero parecerá paradójico sólo a quienes olvidan el enorme terreno común a todas las versiones de la política de la fe: el lenguaje particular es siempre menos significativo que el hecho de que todas conciben a la gobernación como el acto de imponer un estado de cosas designado como "perfección".

En la que he llamado la versión económica de la política de la fe, los poderes del gobierno se emplean (y se entiende que se emplean correctamente) en la dirección e integración de todas las actividades de los individuos de modo que converjan en la búsqueda de una condición de circunstancias denotada por expresiones como "bienestar" o "prosperidad" y representada como la clase de "perfección" a la que debe aspirar la humanidad. Pero aquí debemos hacer una distinción. La práctica de todos los gobiernos europeos del siglo XVII consistía en imponer, mediante una regulación más o menos detallada, una pauta a todas las actividades de los gobernados: en un grado u otro, todas las comunidades europeas eran comunidades reguladas, y el regulador era el gobierno central y sus empleados. Esta regulación, la fuente del poder y algo totalmente diferente a todo lo que se vio en la Edad Media, por lo regular se extendía hasta donde el poder lo permitía. En lo que podría llamarse la esfera económica en general, los historiadores la han designado como mercantilismo. Por supuesto, era la contrapartida de la uniformidad religiosa, impuesta o intentada por la mayoría de estos gobiernos. Pero el mercantilismo puede interpretarse como una versión de la política de la fe sólo si se entiende como que el gobierno impone ciertas circunstancias porque se le considera "perfecto" o generador de "perfección", y ciertamente esto no ocurría siempre en el siglo XVII. Las prácticas del mercantilismo, o muchas de ellas, pueden ser —y a menudo eran— entendidas no como la integración de las actividades a fin de alcanzar un modo de vivir "perfecto" o al menos mejorado, sino (por ejemplo) sólo como elementos inevitables de una política determinada por consideraciones de la defensa nacional: incluso se reconocían como costos en el balance del "bienestar". Y cuando se entienden en

esta forma (relacionadas con una empresa limitada y por ende sujetas ellas mismas a un límite), pertenecen por supuesto a la política del escepticismo y no a la de la fe: no forman parte de una intención de "establecer el cielo en la tierra",[12] pero tampoco hay duda de que, incluso a principios del siglo XVII, estas prácticas empezaban a entenderse como las apropiadas para un gobierno que tenía el poder y el deber de organizar todas las actividades de los individuos a fin de establecer un estado de cosas deseadas en aras de su "perfección". Y, por supuesto, así es como se entienden y como aparecen en la obra de Francis Bacon. Así, en esta versión de la política de la fe, la pauta de las actividades que había de imponerse podría llamarse "productivista": el gobierno es la organización y dirección de una sociedad "productivista".

La versión "productivista" de la política de la fe surgió primero en el siglo XVI. Se alimentaba de muchas circunstancias y mostraba las características de todas las ambiciones y de todos los valores morales comunes, incluyendo la admiración contemporánea por la diligencia, la sospecha del ocio y el horror a la inactividad. Al inicio de su carrera se hicieron pronósticos, no sólo de las condiciones que implicaría y del poder que requeriría, sino también de los beneficios que derivarían de la realización de esta empresa; es decir, se pronosticaba el carácter detallado de la condición de la vida humana que habría de establecerse.[13] Pero desde nuestro punto de vista, lo importante no son los beneficios que iban a disfrutar (el detalle de la "perfección"), sino la creencia de que la empresa de la explotación máxima de los recursos del mundo era una en la que había que integrar todas las actividades y por ende la apropiada para ser inspirada o controlada por la única actividad que tiene el poder necesario de dirección total, es decir, el gobierno. Porque es esta creencia, la fe en que una comunidad "productivista" es la única en la que puede alcanzarse la perfección humana (y no sólo la búsque-

[12] Por ejemplo, así es como lo entienden Bodin y Mun.

[13] Aparte de las diversas utopías del siglo XVII, de las que son buenos ejemplos la *New Atlantis* de Bacon y el bosquejo de Burton que aparece en el prefacio de la *Anatomy of Melancholy*, había pronósticos más concretos, como el de E. Chamberlagne, *England's Wants* (1667).

da, entre otras cosas, de un nivel de vida más elevado), la que constituye una versión de la política de la fe. Y esta creencia se expresa en los significados amplios (por oposición a los restringidos) de las palabras de nuestro vocabulario político. "Seguridad" se vuelve primero "bienestar" y luego "salvación"; "trabajo" se vuelve primero un derecho y luego un deber; se define la "traición" como infidelidad a un credo moral o religioso; y todo mínimo se convierte en un máximo hasta que "la libertad de la necesidad" y el disfrute de la felicidad se proclaman como "derechos". Así como Beza consideraba obligación del gobierno la supresión del disentimiento religioso, no porque fuera un peligro para el orden, sino porque era un *error*, el productivista considera un deber del gobierno la supresión como *error* de toda oposición a su tarea.[14]

Ahora bien, aunque el bosquejo general de la pauta de actividades que debe imponerse al individuo en este estilo de política se trazó pronto y se aplicó sin pérdida de tiempo, los detalles (de la actividad que se requeriría del gobierno y de la clase de beneficios que disfrutarían los gobernados) surgieron poco a poco. Y en el destino de este estilo de hacer política no hay un capítulo más importante que aquel que narra el curso de esta empresa en los escritos de sus protagonistas del siglo XVIII: los *philosophes*.

Este notable grupo de escritores, que incluía a muchos de los intelectos más destacados de la época en Europa, se señala a veces como el origen de las teorías que sostienen esta versión de la política de la fe, pero en realidad estos escritores sólo formularon, en una forma apropiada para el clima intelectual de su época, todas las prácticas y todos los proyectos que habían forjado penosamente sus predecesores. En sus obras se aclaraba lo que había permanecido oscuro, se volvía cierto lo que hasta entonces había sido tentativo, surgía lo que había estado latente. Los materiales con los que trabajaban no eran sólo los escritos de sus antecesores (y aquí destacaban Francis Bacon y Locke), sino también las prácticas del gobierno que habían sido elaboradas durante el siglo XVII: las técnicas de vigilancia y control que habían dotado ya de un

[14] Theodore Beza (1519-1605), calvinista francés, principal seguidor de Calvino y líder del protestantismo francés.

poder extraordinario a los gobiernos. En Francia, como precursores de una revolución que habría de dar el nombre de "libertad" a un estilo de gobernación considerado hasta entonces como esclavitud, nada perdieron de su herencia. Mientras que Bacon había deplorado una oscuridad contemporánea, ellos vivieron en el lujo de una ilustración contemporánea. Y en otras partes ocurría lo mismo: al destruir las viejas supersticiones, formulaban las nuevas, y lo que entre otras muchas cosas legaron a sus sucesores, fue la comprensión clara de que la explotación de los recursos del mundo era la actividad apropiada de la humanidad, la cual habría de dirigirla e integrarla el gobierno: una confianza sublime en la propiedad exclusiva de una manera "productivista" de vivir. Por supuesto, estos escritores ocupan un lugar en la historia de nuestras ideas acerca de la composición y autorización del gobierno, pero ese lugar tiene escasa importancia comparado con su contribución a la elucidación de la política de la fe. Porque este estilo de gobernar no está esencialmente vinculado a ninguna constitución ni a ideas particulares acerca de la autoridad del gobierno. Puede haber algunas constituciones en especial susceptibles a sus encantos y otras que parezcan alejarse naturalmente de ellos, pero, en términos generales, estas afinidades y aversiones carecen de importancia.

La suerte que la política de la fe corrió en los siglos XIX y XX es intrincada y llena de peripecias, y revela ejemplos de esta manera de gobernar que son más espléndidos que cualquier anterior. Se abrían y explotaban vastas y nuevas fuentes de poder, y la extensión de los beneficios característicos del estilo habría eliminado en muchos casos toda incertidumbre latente acerca de la explotación de los recursos del mundo como la única actividad propia de la humanidad. Cuatro siglos de uso y autoengaño han moralizado por fin a la empresa productivista. Las grandes guerras de nuestra época nos han dado la oportunidad sin rival para realizar experimentos caros con este estilo de política, y tal vez sea sólo el costo lo que nos impide llevar a cabo el asalto último a la ciudad celestial. Por otra parte, debemos observar con dolor que la importancia del poder se mide siempre en relación con su tarea, y mientras que el poder de integración

ha aumentado, también se han diversificado las actividades humanas que deben integrarse. La destreza del lanzador es mayor, pero también la versatilidad del bateador, y quizá, después de todo, la situación neta, a este respecto, no sea muy diferente de lo que era a principios del siglo XVII, o de lo que sería si el método de reducir las actividades a las que puedan integrarse no hubiese avanzado con tanta rapidez en épocas recientes.

Pero a pesar de todas estas aventuras nuevas, la elucidación y la defensa de este estilo permanecen allí donde las dejaron los grandes protagonistas del siglo XVIII. La táctica ha mejorado enormemente y los defensores de la fe han podido prescindir de unas cuantas excentricidades obsoletas. Pero en la gran estrategia no ha aparecido ningún principio nuevo dotado de alguna importancia intelectual, aunque se han presentado varios a nuestra consideración. Se han agregado algunas frases novedosas —"ingeniería social", "planeación para la abundancia"—, pero su idioma es todavía inequívocamente baconiano. Y después de cuatro siglos y medio de reflexión, la conclusión sigue siendo que "nuestro examen de la naturaleza humana en relación con el bienestar [...] ha demostrado que el hombre tiene la posibilidad de controlar casi completamente su destino, y que si fracasa tal posibilidad, ello se deberá a su ignorancia y a su locura",[15] lo que no es, después de todo, más de lo que dijera el propio Bacon.

III

Sólo he recordado en el más breve de los bosquejos un pasaje de la historia de la política moderna. Pero entre las numerosas conclusiones a las que nos conduce, tres me parecen especialmente importantes.

Primera, la política de la fe no es un invento de los últimos 150 años como una reacción contra un periodo de indiferencia y negligencia gubernamentales. No es una respuesta sabia o fútil ante las dificultades contemporáneas o del pasado

[15] E. L. Thorndike, *Human Nature and the Social Order* (1940), p. 957.

reciente. Es un estilo de hacer política —practicado en más de un idioma— que es coetáneo del mundo moderno, y su surgimiento es una de las modificaciones de la vida y el pensamiento medievales que constituyen el mundo moderno. Abreviar su historia es confundir su carácter y hacerlo parecer mucho menos importante de lo que es. La creciente preocupación del gobierno respecto a "la administración de la vida de la gente", que el Informe Macmillan de 1931 identifica con "un cambio de perspectiva del gobierno de este país en fechas recientes", es, en efecto, un estilo y una forma de entender el gobierno que ha estado con nosotros durante cinco siglos, y que ahora deben considerarse tan incontenibles como cualesquiera otros;[16] además, durante ese tiempo su historia ha sido continua. Considerarlos como el fruto de la locura o la sabiduría de unos cuantos excéntricos o visionarios, como el producto de la Revolución francesa o de la Revolución industrial, o como el fiel consorte de algo llamado "democracia" equivale a entenderlos erróneamente.

Segunda, la política de la fe no debe identificarse con ningún movimiento, causa o partido políticos del mundo moderno. Ha habido algunos representantes del estilo en todos los campos, en todos los partidos, en todos los movimientos y entre los defensores de todas las causas. Sin duda, hay algunos movimientos que parecen seguirla y casi excluir todo lo demás, y así ocurre ciertamente con lo que conocemos como socialismo y comunismo. Pero, en efecto, en el mundo moderno ningún movimiento político concreto de alguna importancia ha escapado a la complejidad en este sentido. La política de la fe no es, y nunca ha sido, propiedad exclusiva de algún país europeo o algún partido político. Es solamente uno de los dos polos entre los cuales han oscilado todos los esfuerzos y las interpretaciones políticas modernas durante cinco siglos.

Tercera, la política de la fe no es, y nunca ha sido, el único

[16] La Comisión Macmillan se creó en 1929. Hugh Pattison Macmillan presidió una distinguida comisión de economistas que incluía a J. M. Keynes (el principal autor del informe), Bevan y otros, encargada de descubrir si los acuerdos sobre banca y finanzas, tanto internos como internacionales, promovían o restringían el comercio y el empleo en la industria.

estilo y forma de entender la política en la historia del mundo moderno. Varios escritores, entre ellos algunos de los más influyentes, se han impresionado con la gloria o la enormidad del estilo que ocupa todo su campo de atención: para ellos, el curso de la política moderna, en particular durante los últimos 150 años, no es nada más que la historia del destino de este estilo. Algunos cometen un error por desesperación: la nube de la fe ha estado sobre nosotros durante tanto tiempo que en su opinión llena todo el cielo y oscurece toda la tierra. Otros lo perpetran por optimismo: ver la historia de la política moderna como el triunfo gradual de lo que ellos consideran bueno añade placer a la aprobación y deleite a la confianza. Y en el caso de otros no es un error en absoluto, sino un disimulo: suprimir todo en la historia de la política moderna, excepto la suerte que ha corrido la política de la fe, es un paso previo a la supresión de todo, salvo este estilo en el mundo contemporáneo.

"Conocemos la dirección en la que está avanzando el mundo y debemos aceptarla o perecer": éste es el dilema falso en el que nos colocan estos escritores. Pero aunque la infección brota de focos diversos, el remedio es el mismo en todos los casos. Consiste en realizar un estudio más completo y sincero de la historia de la política moderna, que revelará de inmediato, en nuestra política, ciertas tensiones distintas de las de la fe y destruirá esta teoría errada o artificiosa de una sola dirección. Hasta el historiador más ignorante sabe que el medio más seguro para interpretar mal el curso de los acontecimientos consiste en seleccionar algún aspecto del pasado e interpretar tal curso como si convergiera en esa meta: un solo experimento en este sentido demostrará en forma concluyente cuánto de lo que efectivamente ocurrió fue descartado caprichosamente de la relación para llegar a este resultado. Y está claro que se ha hecho una simplificación no menos engañosa cuando se interpreta el curso de los acontecimientos como si convergiera en algún aspecto del mundo contemporáneo (por ejemplo, la popularidad actual de la política de la fe), seleccionado como su única meta. En suma, no conocemos "la dirección en la que el mundo está avanzando", no porque carezcamos de pruebas que pudieran revelarla, sino

porque la idea depende de distinguir entre las consecuencias legítimas e ilegítimas, lo que es extraño a la historiografía. Se encontrará en la historia una línea homogénea de desarrollo sólo si se hace de ella un muñeco para practicar las habilidades del ventrílocuo.

IV. LA FORTUNA DEL ESCEPTICISMO

I

La política de la fe, tal como la he descrito, es una creación de la época moderna. Ha habido varias versiones, pero todas presuponen las circunstancias que, por lo que toca al gobierno, distinguen a la época moderna de otras. Por ejemplo, la versión religiosa, que nos vemos tentados a considerar casi como un anacronismo en el mundo moderno, es de tal naturaleza que no podría haber aparecido (digamos) en la Edad Media, y aunque parece tener cierta afinidad con el estilo político de la ciudad Estado griega, deja de convencernos en cuanto pasamos de la generalidad a los detalles concretos. Ciertamente, hemos observado que una sociedad primitiva, en la que las relaciones y actividades de sus miembros están controladas con una minuciosidad que no ha podido igualar siquiera el vasto poder de los gobiernos modernos, muestra algo que quizá pueda reconocerse como la contraparte de la política de la fe moderna. Sin embargo, no es más que un vago parangón: en términos estrictos, estas comunidades no tienen política, y en lugar de lo que conocemos como "gobierno" sólo encontramos que los miembros encargados de la administración de sus costumbres ejercen un cuidado y una custodia no especializados de los intereses generales.

De igual modo, la política del escepticismo, en términos estrictos, tiene las condiciones del mundo moderno como contexto, no porque exista sólo en oposición a la política de la fe, sino porque presupone las mismas condiciones que la posibilitaron. Sin embargo, si nos limitamos por un momento a las generalidades, podemos reconocer que la moderna política del escepticismo tiene equivalentes en otros lugares. En términos generales, se trata de la política de la impotencia, el estilo y el hábito de la gobernación apropiados a las circunstancias en las que el gobierno tiene pocas oportunidades de

dirigir las actividades de sus gobernados, y en estas circunstancias, es probable que sea el estilo aceptado de entender la política. Pueden imaginarse pequeñas extensiones del poder, incrementos limitados de las actividades, y por lo tanto procurarse como deseables; pero nadie cree que sea negligente o impropio que el gobierno no haga lo que, con el poder que de hecho tiene (o alguna pequeña ampliación de tal poder), ni siquiera puede imaginarse que haga. Por eso, no es absurdo señalar en el gobierno de la Inglaterra medieval, por ejemplo, una contraparte de lo que en el mundo moderno aparece como la política del escepticismo. En efecto, como veremos más adelante, la táctica de este estilo y los principios de esta manera de entender el gobierno en el mundo moderno deben mucho a la práctica y reflexión medievales.

De igual modo, el gobierno conquistador gravitará naturalmente, en primer lugar, hacia el estilo escéptico: los sometidos, que resienten cualquier cosa que haga, pensarán (si es que piensan algo) que debe hacer poco; y el conquistador, aun en las mejores circunstancias, poco podrá hacer. Podría pensarse que el conquistador de hoy es capaz de imponer una pauta general a las actividades del pueblo conquistado, de un modo desconocido en épocas anteriores: lo que no intentaron los romanos ni los turcos, es ahora el quehacer común, y el súbdito conquistado ha llegado a esperarlo, incluso a recibirlo con beneplácito, como su destino. Pero incluso el conquistador contemporáneo se ve obligado a menudo a paliar sus ambiciones, y en las primeras etapas predominará la empresa escéptica de la "pacificación" sobre cualquier otra cosa y determinará su estilo de gobernar. Además, en una comunidad donde —a causa de la derrota en la guerra o de alguna calamidad natural, como la propagación de plagas o hambrunas— el orden superficial se ve amenazado o perturbado, se reconocerá como apropiado el estilo escéptico y su forma de entender el gobierno. En suma, en cualesquier condiciones en las que el poder a disposición del gobierno tienda a agotarse en el mantenimiento del orden superficial de la comunidad, la política del escepticismo será el estilo y la forma de entender aceptados para el gobierno.

Pero un estilo o una política existe sólo en sus versiones, y

aunque la observación de estas generalidades sea un inicio adecuado para investigar la política del escepticismo, su carácter concreto aparece sólo cuando pasamos a considerarlas en las condiciones de la época moderna. Y por supuesto, la característica más prominente de estas condiciones es la aparición de gobiernos dotados de una reserva de poder superior a la que parece necesaria para mantener el orden superficial. En el mundo moderno, el contexto del escepticismo político es la presencia, no la ausencia, del poder.

II

Pero antes de que empecemos a explorar el territorio abierto por esta observación, hay un aspecto de la política del escepticismo que podemos atender primero, porque aunque tiene su parte en el destino del estilo, se trata de una relativamente poco importante. Me refiero a la política del escepticismo simplemente como reacción contra la política de la fe.

Ya hemos señalado el error que se comete cuando se considera la historia de la política moderna como el simple desarrollo y el florecimiento final de la política de la fe. Por supuesto, en esta historia triunfal mal concebida aparece el escepticismo entre las fuerzas del oscurantismo y se identifica con la "reacción". Pero si la dejamos de lado como historia partidista, sigue siendo cierto que los grandes triunfos de la fe en el mundo moderno han provocado un movimiento en dirección opuesta. En efecto, mi tesis de que la historia de la política europea moderna es una oscilación inestable entre estos extremos sugiere que ocurre un impulso en la dirección opuesta, siempre que la práctica y la manera de comprender el gobierno se acercan a cualquiera de sus extremos teóricos, y también pronostica que cada estilo se volverá a su vez "reaccionario" a medida que pase de moda o vuelva a tomar la iniciativa. La plausibilidad de considerar al escepticismo como el mero oponente de la fe reside en la situación histórica del inicio de la historia moderna, esto es, cuando la marea apuntaba en la dirección de la política de la fe y el escepticismo aparecía, en ese momento importante, como un impedimen-

to. En general, a medida que la historia avanza, esta situación se repite cada tanto.

Así pues, el destino del escepticismo es aparecer como el oponente de la fe, y en estas ocasiones toma su forma y su apariencia de la situación inmediata. Tenemos el primer ejemplo de la historia en la Guerra Civil inglesa. Hemos visto que las conmociones civiles de la Inglaterra del siglo XVII, aunque no se trataba en modo alguno de una simple lucha entre la fe y el escepticismo, generaron partidos que seguían una versión religiosa y económica de la política de la fe y entendían la gobernación como el acto de imponer una pauta general a las actividades de la comunidad, un estado de cosas que se identificaba como la "salvación". Algunos de quienes adoptaron esta noción consideraban la victoria del ejército parlamentario como el medio providencial para el establecimiento de "lo justo" y el "gobierno de los santos". Si esta presión sobre la política inglesa para que tomara la dirección de la fe y la siguiera hasta el extremo hubiese sido obra de unos cuantos excéntricos, podría haberse esperado que desapareciera sin necesidad de ninguna oposición. Pero no sólo poseía mucho poder, sino también algo que se estaba convirtiendo en un cuerpo bien articulado de ideas y argumentos tanto religiosos como seculares, con lo que despertaba una oposición. Lo extremoso de su empresa se pone de manifiesto en el hecho de que muchos de sus oponentes, como el propio Cromwell, eran políticos que en otras circunstancias se habrían encontrado más probablemente en el campo de la fe que en el del escepticismo.

Observamos que estos escépticos —Cromwell, Ireton, los Niveladores del *Agreement of the People* y otros— venían del entorno de la política de la fe, de la puerta que ellos habían ayudado a abrir, de un modo muy similar al de algunos socialistas que hoy se desprenden del cuadro que han ayudado a trazar. Los argumentos de Cromwell y de Ireton en los Debates de Putney,[1] las primeras propuestas de los niveladores y los argumentos de los Independientes eran una exposición de la política del escepticismo, que tomaba forma

[1] Debates de 1647 entre los miembros del Nuevo Ejército Modelo acerca del significado de su causa y de las metas por las que estaban combatiendo.

y apariencia de la versión de la política de la fe a la que trataba de oponerse. La actividad gubernamental no se ostentaba como el establecimiento de "cosas buenas" en abstracto o de una condición "perfecta" de la vida humana, sino como algo condicionado por lo que "la nación estaba dispuesta a recibir y tolerar". Cromwell tenía "unas pocas ideas extravagantes respecto a obtener grandes cosas del Parlamento". Se apelaba a una filosofía burda y elemental de la "conveniencia"; el antinomismo de Buffcoat y de Wildman se enfrentaba a la oposición de una doctrina escéptica del formalismo y de la fuerza imperiosa, incluso, de los compromisos inconvenientes.[2] El gobierno no aparecía como "quien establece la condición del mundo" o promueve una indefinida *salus populi* por los medios más drásticos, sino como la actividad, limitada por la "ley fundamental", de protección de los derechos establecidos, y aun se reconocía el aspecto contingente y convencional de esta ley. Las discusiones políticas no se tomaban como la ocasión de pronunciamientos inspirados por Dios, ni siquiera como el medio de llegar a "la verdad", sino como esfuerzos por entender diversos puntos de vista y llegar a un *modus vivendi*.

Si nos inclinamos a considerar esto como un incidente trivial en la historia de las relaciones entre la fe y el escepticismo, los siglos XVII y XVIII, tanto en Inglaterra como en el continente, brindan un ejemplo de un encuentro entre los dos estilos que, aunque podría entenderse mal con facilidad, no deja de ser considerable; me refiero a la oposición escéptica contra la versión económica de la política de la fe; sin embargo, sus dimensiones podrían exagerarse si no hacemos las distinciones apropiadas. Como hemos visto, el mercantilismo —la economía nacional regulada en mayor o menor detalle por el gobierno— no pertenece esencialmente a la política de la fe; de hecho, es susceptible de una explicación y una defensa escépticas, y pertenece a la fe sólo cuando se entiende a la

[2] Buffcoat era en realidad Robert Everard, agente del regimiento de Cromwell, un entusiasta religioso que participó en los Debates de Putney de 1647. Sir John Wildman (1621-1693) era un nivelador que instigó la resistencia a las negociaciones de Cromwell con Carlos I y sostenía que "no podía servir a la voluntad de ningún hombre, y deseaba la libertad y la felicidad de su país y de toda la humanidad".

manera baconiana como parte de un plan global para dirigir todas las actividades de los individuos a la explotación de los recursos naturales en la creencia de que ésta es la ocupación más apropiada para la humanidad. Las regulaciones minuciosas e inquisitivas del colbertismo y el empeño similar de los gobiernos ingleses, tanto realistas como parlamentarios, del siglo XVII, fueron criticados, en consecuencia, desde dos puntos de vista diferentes.

Primero, había quienes se oponían a las regulaciones porque las consideraban ineficaces. Creían que, lejos de promover la "prosperidad", que se consideraba como la finalidad y el destino apropiados para la humanidad, eran un obstáculo; impedían el camino de la explotación más económica de los recursos naturales. Esta oposición no llega a las claras a lo que he llamado escepticismo. Es cierto que existen dudas aquí acerca de la competencia del gobierno para estimular la abundancia, pero se acepta sin más el supuesto fundamental de esta versión de la política de la fe de que una sociedad ambiciosa es el mejor hogar para el ser humano. No se objeta la explotación, sino sólo la manera como se emprende.[3] Por otra parte, había quienes se sentían relativamente indiferentes ante la eficiencia o la ineficiencia con la que esta acti-

[3] Por supuesto, había muchas corrientes de opinión opuestas en este grupo de críticos. El ejemplo más claro de este punto de vista se encuentra en las obras de escritores desinteresados, quienes integran una larga sucesión desde principios del siglo XVII. Aquí el lector podría referirse, digamos, a Lipson, *Economic History of England*, vol. III. Así, sería un error suponer que éste era el punto de vista de todos los industriales y comerciantes ávidos de hacer una fortuna por su cuenta. Es cierto que muchas veces se les acusaba de descuidar la "prosperidad común" en su propio beneficio, y sus acusadores se basaban a menudo en la idea equivocada de que las adquisiciones comunales son de algún modo moralmente superiores a las individuales, una idea siempre favorecida por los partidarios del poder. En general, los comerciantes objetaban las regulaciones específicas y dejaban a otros la tarea de enunciar las objeciones generales, y esto era de esperarse. Nuestra propia experiencia indica que resulta excepcional que una comunidad empresarial no siga la línea de menor resistencia respecto de las regulaciones gubernamentales, considerándolas como meras adiciones a los costos normales y a los azares del comercio. Tal comunidad buscará (y de ordinario encontrará) instrumentos para reducir el obstáculo al mínimo y descubrirá incluso algunos procedimientos para modificar a su favor las condiciones impuestas. Normalmente el hombre de negocios es un crítico de la política de la fe sólo a cierta distancia.

BIBLIOTECA - UNIVERSIDAD NACIONAL

vidad gubernamental fomentaba una sociedad productivista: objetaban la imposición de una pauta productivista a la sociedad porque objetaban la imposición de cualquier pauta general a las actividades; se oponían a esta versión de la política de la fe porque se opondrían a cualquier versión, y fueron ellos quienes enderezaron una crítica genuinamente escéptica. De hecho, hay que suponer que su objeción a esta versión habría sido más fuerte aún si este método de instaurar el Estado "pelagiano" se hubiese mostrado más eficaz de lo que parecía ser: su ineficacia era casi un mérito, en tanto que insinuaba que su éxito debería juzgarse con otros criterios. A esta escuela pertenecía un distinguido grupo de escritores, entre los que destacan los nombres de Hume, Burke, Bentham, Macaulay y, en mi opinión, el propio Adam Smith, cuya oposición a esta versión de la política de la fe no estaba enmarcada simplemente por una duda *ad hoc* sino por una comprensión profunda de los principios del escepticismo político. Cuando examinaba esta versión (lo que no ocurría siempre), los reparos de este grupo no se referían sólo a su falta de economía, sino a que encontraban toda una miscelánea de errores: su interpretación demasiado optimista del comportamiento humano, su tendencia a empobrecer a la humanidad reduciendo sus actividades a las que el gobierno pudiera controlar fácilmente, su concepción radicalmente equivocada de la significación política de la propiedad privada, el hecho de que desprestigiara al derecho exigiéndole que intentara lo que no podía lograr y su promoción, dentro y fuera del país, de esa inseguridad que en su opinión debía mitigar el gobierno como su función principal.

III

Sin embargo, si entendemos la política del escepticismo solamente como una oposición a la política de la fe, estaremos incurriendo en una imprecisión. En el mundo moderno, el escepticismo no surgió sólo como una reacción contra la fe, sino como respuesta a las circunstancias que la posibilitaron. Asimismo, sus recursos provenían de algunas de las circuns-

tancias del mundo moderno y de lo que podríamos llamar, si se nos permite la libertad, su herencia de la forma medieval de entender la función y la operación del gobierno.

El inmenso crecimiento del poder del hombre para controlar las actividades de sus congéneres era el contexto del extravagante optimismo que apareciera en Europa desde el siglo XVI y que, en alguna medida, ha sustituido al cristianismo con alguna versión del pelagianismo. La gran participación del gobierno en este poder era la condición para que surgiera la política de la fe. Parecería entonces que el escepticismo político carecía de toda base de sustentación en el inicio de la historia moderna: opuesto a la marea contemporánea, su único origen habría sido una idea abstracta, la mera noción de que lo existente era indeseable, y extraer en detalle un estilo y un entendimiento escépticos de la política a partir de esta idea parecería ser la tarea de los que creían en ella. Sin embargo, en realidad el escenario del comienzo de la historia moderna no estaba saturado con las ambiciones y las empresas de la fe: entre los cambios circunstanciales que estaban ocurriendo en la función y la operación del gobierno había algunos que favorecían al escepticismo; además, existía una tradición del escepticismo que no estaba inspirada por ninguna oposición a las certidumbres de la fe, así como también había reliquias de una actitud escéptica en la política heredada del pasado.

Junto con el crecimiento del poder político (que inspiraba la política de la fe), había una definición y una especificación más amplias de la función gubernamental. En los inicios de la época moderna, el gobierno empezaba a aparecer como una "función pública" dotada de una calidad especial (la que pronto se designaría como "soberanía") que lo distinguía del conglomerado de autoridades que se consideraban pertenecientes al monarca como si fueran una persona, porque, en efecto, eran sólo derechos privados llevados al extremo. La mediación de esta aparición se registra no sólo en la historia de la calidad legal del gobierno y sus servidores, sino también (por ejemplo) en la historia de la "prerrogativa" en Inglaterra y en la de la tributación y de las finanzas públicas que muestra la conversión de lo que había sido hasta entonces el ingreso real en la tesorería nacional. Este cambio era una especifi-

cación precisa de la actividad gubernamental y postulaba la idea de que el gobierno no era el ejercicio de una custodia indefinida de las actividades de los gobernados, sino el cumplimiento de ciertos deberes públicos. En suma, mientras que el aumento del poder pugnaba en dirección de la fe, el estrechamiento concomitante de las especificaciones de la gobernación lo hacía en dirección de un estilo y una comprensión escépticos de la política: la definición más estricta de la función imponía una limitación de la esfera de actividades.

Pero aparte de esta ayuda circunstancial al escepticismo, en estos inicios de la época moderna el estilo se nutría de una desconfianza innata en lo tocante al poder humano que sobrevivió, no sin alguna dificultad, a las expectativas deslumbradoras de la empresa baconiana. Podemos considerar la vena de duda y desconfianza que aparece en gran parte de la literatura isabelina y de principios del siglo XVII como un vestigio del pesimismo medieval todavía no regenerado por el optimismo de Bacon y sus seguidores, o bien como una vacilación caprichosa, descreída, en tomar al toro por los cuernos, pero en realidad no era ninguna de esas dos cosas, sino otra imagen de los poderes y las posibilidades de la humanidad que la fe nunca ha sido lo bastante fuerte para eliminar. Esta imagen perturbada de la debilidad y la perversidad del hombre y de la transitoriedad de sus logros, a veces profundamente sentida (como en Donne y Herbert), a veces elaborada filosóficamente (como en Hobbes, Spinoza y Pascal), a veces moderada e irónica (como en Montaigne y Burton), fue, cuando se puso a contemplar la actividad de los gobiernos, la fuente de un escepticismo político independiente de la sospecha que pudiera esperarse de los triunfos, no menos que de los proyectos, de la fe. Se ha afirmado, con bastante frecuencia como para ameritar una refutación, que lo que divide al escepticismo de la fe en la política es una creencia en la doctrina del "pecado original", pero ésta es una generalización demasiado apresurada. No sólo estaban los protagonistas puritanos de la política de la fe (como Milton, por ejemplo) tan firmemente convencidos de la verdad y la importancia de esta doctrina como cualquier otro, sino que el propio Bacon no dudaba de ello, y tanto Hobbes como

Spinoza (cuya forma de entender la política era preeminentemente escéptica) eran críticos profundos, aunque oblicuos, de la doctrina. No es una creencia en el "pecado original", sino algo mucho más mundano y menos abstracto y especulativo lo que distingue al político escéptico en los inicios del periodo moderno: un sentimiento de mortalidad, esa *amicitia rerum mortalium* que se aleja del espejismo del futuro dorado previsto en las visiones de la fe; la tierra reconocida no como un mundo que debe ser explotado, sino como un "escenario para actuar", y una duda respecto del resultado de los proyectos humanos, especialmente cuando son impuestos en gran medida, es lo que sugiere que la humanidad debiera por lo menos hacer una pausa para reflexionar antes de comprometerse con una sola línea de acción. Ésta es, entonces, una imagen muy reducida de fines del siglo XVI y principios del XVII en la que estas épocas aparecen como llenas de confianza y fe, y sólo necesitamos recurrir al gran contemporáneo de Bacon, Michel de Montaigne, para encontrar una comparación escéptica respecto de los entusiastas visionarios de la época, tan convencidos de estar en el camino correcto.

Montaigne no se hace ilusiones acerca del poder humano. La costumbre es soberana en la vida; es una segunda naturaleza, no menos poderosa. Y esto, lejos de ser deplorable, es indispensable, porque el hombre está compuesto de contrarios de tal modo que, para realizar de continuo sus actividades o para gozar de alguna tranquilidad entre sus semejantes, requiere el apoyo de una regla que obedecer. Pero la virtud de las reglas no es sólo que sean "justas", sino que estén establecidas. En efecto, incluso según los criterios comunes, es más probable que las costumbres tal como existen y las leyes tal como se aplican sean "injustas", y ciertamente nunca son más que contingentes y municipales: las obedecemos porque están vigentes, y nada más considerable puede reclamarse para ellas. Y por lo que toca al empeño por lograr que la organización de la sociedad sirva a la perfección humana, o al de imponer una pauta general de actividades a los individuos, es un proyecto que no corresponde a las condiciones de la vida humana. *Que sais-je:* ¿de qué estoy tan seguro que dirigiría toda la energía y las actividades de la

humanidad para alcanzarlo? Sacrificar el modesto orden de una sociedad en aras de la unidad moral o la "verdad" (religiosa o secular) equivale a sacrificar por una quimera lo que todos necesitan. Montaigne podría haber corregido con su propia experiencia los errores de esos historiadores optimistas que han sugerido que en esta época habían establecido los gobiernos la paz y la "seguridad" en tal medida que se justificaba que continuaran la empresa de organizar la "prosperidad".

Pero la política del escepticismo en esta época, en particular en Inglaterra, tenía otros recursos que podía utilizar: una herencia que hablaba directamente de hábitos e instituciones y que no necesitaba ninguna interpretación refinada para divulgar un modo de ver el gobierno en este estilo. Lo característico del gobierno medieval no era sólo su poder relativamente pequeño, sino también una noción adaptable de la gobernación. Las grandes instituciones que legó al mundo moderno eran todas tribunales de derecho de diversas clases, y la noción de gobierno que llevaban consigo era la de una actividad *judicial*. Pero en toda interpretación de su función y competencia, un tribunal de derecho no es la clase de institución apropiada para tomar la iniciativa de organizar la perfección de la humanidad: cuando se entiende el gobierno como la provisión judicial de remedios para los perjuicios sufridos, se deja ver un estilo escéptico de la política.

Esto se ilustra muy reveladoramente en la historia y el carácter del Parlamento inglés.[4] Está claro que el Parlamento de los siglos XIII y XIV no se entendía sólo como un tribunal de derecho, sino que en gran medida seguía el modelo de los tribunales ya existentes, a los que reconocía como superiores. Los representantes llamados a Westminster eran reconocidos como litigantes de un tribunal, del mismo modo que los habitantes del campo debían litigar en sus propios tribunales. Y así como la tarea de los litigantes en los tribunales inferiores era la de "pronunciar" la ley y "evaluar" la costumbre, se entendía que la tarea de los litigantes de Westminster, en con-

[4] Véase C. H. McIlwain, *The High Court of Parliament*, y G. L. Haskins, *The Growth of English Representative Government* (de donde he obtenido la mayor parte de mi información).

sulta con los magistrados del rey (quienes todavía a principios del siglo XV parecen haber sido considerados como un "estamento" del Parlamento), era la de "dictar" la ley en el contexto más amplio y más autorizado del reino. Las prácticas de principios del siglo XIII revelan "una conexión directa entre los tribunales de los condados y el Consejo del rey, ya establecido y de uso frecuente".[5]

Está claro que el Parlamento de Westminster se entendía como un tribunal establecido por encima de otros tribunales —para la resolución de juicios difíciles o dudosos, la provisión de remedios nuevos para ilícitos de nueva aparición y la impartición de justicia para todos de acuerdo con sus merecimientos—[6] no sólo por los citatorios que reunían a los representantes (que requerían expertos en derecho) y por lo que escribieron los contemporáneos acerca de la nueva institución, sino también por el procedimiento seguido en su asamblea. El conocimiento de peticiones de reparación de agravios era una de sus tareas más antiguas. En efecto, está claro que lo que se reconocería más tarde como "legislación" surgió de un pequeño y casi imperceptible incremento en el ejercicio de la función judicial, y los impuestos cuya votación se volvió pronto consuetudinaria se entendieron al principio sólo como la recaudación del Tribunal Superior del Parlamento del rey, "honorarios de la justicia" en principio indistinguibles de las "multas" del Tribunal del rey.[7] Quizá pueda argüirse que en ese primer periodo tenemos un estado de cosas en el que no se ha distinguido todavía entre actividad judicial, legislativa y administrativa, y algo habrá de verdad en la aseveración. Pero lo importante es que el carácter de la actividad judicial está bien reconocido y entendido, y que "legislación" y "administración" se entienden en el idioma judicial.

Todo esto son conocimientos comunes acerca del carácter de los parlamentos medievales, y aquí es relevante porque incluso en el siglo XVII se entiende todavía al Parlamento como un tribunal de derecho. Un contemporáneo de Bacon

[5] G. B. Adams, *The Origin of the English Constitution*, p. 321.
[6] G. L. Haskins, *The Growth of English Representative Government*, p. 6.
[7] *Ibid.*, p. 111.

dice que el Parlamento es "el tribunal más alto y más auténtico de Inglaterra",[8] y a mediados del siglo siguiente se menciona a la Cámara de los Comunes como "el juzgado más grande y sabio de Inglaterra".[9] Además, independientemente del crecimiento que estaba dándose en los asuntos manejados en el Parlamento, los primeros siglos de la época moderna tuvieron una experiencia constante y explícita de su funcionamiento como tribunal de derecho, en el que se conducían juicios y se pronunciaban sentencias. "Se requería tiempo, un largo tiempo, y grandes cambios en el Estado [...] para alterar todo esto y subordinar la antigua idea de un tribunal a la nueva de una legislatura."[10] La lentitud del cambio es una de las medidas de la debilidad relativa de la política de la fe (para la cual la "legislación" es indispensable) y del vigor también relativo de la política del escepticismo.[11] Porque, como he dicho, cuando se ve la gobernación como la actividad de un tribunal, la función del gobierno se entenderá como el mantenimiento de los "derechos"[12] y la reparación de los "ilícitos", y no como la imposición de una pauta general de actividades a todos los súbditos del reino. En suma, en los primeros siglos de la época moderna, la mejor interpretación de una de las instituciones políticas inglesas más importantes se hacía en el idioma escéptico.

[8] Sir Thomas Smith, *De Republica Anglorum* (comp. Alstan), p. 58.

[9] *Fitzharris's Case* (1681). Véase C. Grant Robertson, *Selected Cases and Documents*, p. 420.

[10] McIlwain, *The High Court of Parliament*, p. 121.

[11] Podría aventurarse la opinión de que la fuerza que permitió al Parlamento inglés sobrevivir al eclipse de las instituciones representativas del continente en el inicio de la época moderna (cuando la actividad de la gobernación empezaba a entenderse en todas partes en el idioma de la fe) surgió en alguna medida del reconocimiento de su carácter judicial. Las asambleas que no eran en absoluto, o preeminentemente, judiciales, como los Estados Generales de Francia, sucumbieron, mientras que las asambleas judiciales, como el Parlamento de París, sobrevivieron. Siempre será más difícil para un gobierno, por poderoso que sea, abolir lo que se entiende como un tribunal de derecho que anular una asamblea que carece de este carácter.

[12] Por supuesto, los "derechos" y "deberes" mismos no se reconocieron como "naturales" o primordiales; se sabía que habían sido establecidos por un proceso judicial a partir de la "maraña de relaciones personales" que precedió a su formulación. F. M. Stenton, *The First Century of English Feudalism*, p. 44; G. L. Haskins, *The Growth of English Representative Government*, p. 25.

IV

A principios de la historia moderna, el estilo escéptico y su modo de comprender el gobierno no carecían, en modo alguno, de cimientos firmes, sobre todo en Inglaterra. Y en los años siguientes no sólo encontraron varios defensores de sus principios, sino que también los adaptaron en una serie de versiones a las cambiantes circunstancias de la época moderna. A menudo se encontraron en oposición expresa a la política de la fe y nunca carecieron de una respuesta actual (convincente o no) a las versiones actuales de la fe. Pero, en general, su carácter no determinó los giros de la política de la fe, sino que se desarrolló al explorar más profundamente los signos de su propio mundo complejo de ideas; además, llegó a entenderse más plenamente en las circunstancias del mundo moderno al utilizar los recursos de la tradición más amplia del escepticismo moral alimentada por pensadores como Bayle, Fontenelle, Shaftesbury y Hume, la que se extiende desde el siglo XVI hasta nuestros días. A veces parece meterse en un callejón sin salida, pero nunca carece de vitalidad, y sus triunfos, quizá en el papel menos espectaculares que los de la fe, eran de ordinario más sólidos, y no eran sólo triunfos en la reflexión sino también en la invención política. Dos de las tres grandes revoluciones de la época moderna se iniciaron en el estilo del escepticismo, y mientras que la primera generó la constitución más escéptica del mundo moderno (la Constitución de los Estados Unidos), la segunda, la Revolución francesa, pronto se desvió hacia el camino de la fe.[13] Sólo la Revolución rusa no debe nada a la política del escepticismo. Además, esta concepción de la política proveía una interpretación característica, o una crítica característica, de todos los nuevos instrumentos y acuerdos políticos, de las maneras de comportarse y de las instituciones que empezaron a proliferar desde principios del siglo XIX.

[13] La *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 es un documento escéptico y sigue en buena medida el patrón de la Declaración de Derechos inglesa de 1689. La versión de 1793 ya ha empezado a contagiarse de la política de la fe.

He sostenido que la política del mundo moderno es la *concordia discors* de estos dos estilos de gobernar, de modo que no debemos aspirar a encontrar ningún escritor o partido que opte por uno con exclusión completa del otro. Pero no es difícil hallar algunos escritores que se inclinen decididamente en dirección del escepticismo, ni distinguirlos de otros que tienden a la fe, mientras que en otros, el más importante de los cuales es John Locke, se descubre tal *concordia discors* en su propio pensamiento, que a menudo es confuso. Entre los escritores políticos más notables (en cuanto a los principios) que propusieron versiones —a menudo muy personales— de la política del escepticismo, se encuentran Spinoza, Pascal, Hobbes, Hume, Montesquieu, Burke, Paine, Bentham, Hegel, Coleridge, Calhoun y Macaulay. Podría pensarse que ésta es una galería desordenada, y desde ciertos puntos de vista lo es. Pero independientemente de todas sus disparidades (y las divergencias se encontrarán muchas veces en la cuestión de la autorización y la constitución de los gobiernos), tienen en común un rechazo del "pelagianismo" político que funda todas las versiones modernas de la política de la fe, un rechazo de la creencia en que gobernar es imponer una pauta general de actividades a la comunidad y, por consiguiente, una suspicacia del gobierno investido de un poder avasallante, así como un reconocimiento de la contingencia de los acuerdos políticos y de la arbitrariedad inevitable de casi todos. En especial, Inglaterra ha sido el hogar de esta noción de gobierno, y en la bibliografía política inglesa hay algunos ejemplos reveladores de obras en apoyo de este estilo que no se encuentran fácilmente en otras partes: obras que tocan sólo ligeramente los principios, pero que vibran en cada línea con el idioma del escepticismo. Estoy pensando particularmente en las obras de Halifax y Burke y, en menor medida, en los autores del *Federalist*.

El primer triunfo de la política del escepticismo fue distinguir entre política y religión. Por supuesto, esta distinción estaba implícita en el cristianismo primitivo, y San Agustín había teorizado respecto a ella con profunda intuición. Pero las circunstancias volvieron necesario su restablecimiento en la teoría y en la práctica en el mundo moderno, donde la

política de la fe había borrado la frontera. Sin embargo, aunque incluso el siglo XVII tiene algo que mostrar en lo tocante a una restauración de la distinción, naturalmente el logro tenía relación inmediata con las circunstancias locales de la época: la meta principal del escepticismo consistía simplemente en otorgar su peso a la idea de que no es apropiado que se encargue al gobierno la tarea de determinar la "verdad" religiosa, y entonces fortalecer la idea de que si el gobierno debe establecer y aplicar cualquier creencia o culto, no debe hacerlo en aras de su "verdad", sino a causa del desorden y la inseguridad que parecían surgir de la ausencia de una religión establecida. En esa época, la tarea inmediata del escepticismo político era sustraer el "entusiasmo" religioso de la política, y no fue sino mucho más tarde cuando las condiciones estuvieron maduras para un ataque más radical al problema. En efecto, poco a poco fue evidente que no se trataba de un problema que pudiera resolverse definitivamente. Desde cierto punto de vista, la política de la fe es la reafirmación continua de la unidad de la política y la religión; y desde este punto de vista es tarea global del escepticismo alejar perpetuamente la actividad política de la frontera de la religión y llamar sin descanso la atención sobre los valores del orden civil y la *tranquilitas* siempre que la idea de una pauta total de actividades, impuesta porque se crea que representa "la verdad" o "la justicia", amenace con obstruir todo lo demás. Y aunque tal como aparece en *Hudibras* o dos siglos más tarde en el ensayo de Macaulay sobre *The State in its Relations with the Church* de Gladstone, el problema es simple y directo en comparación con los que plantean al escepticismo político las aproximaciones más recientes entre política y religión; el problema mismo es único y constante.

Podría decirse que, durante parte del siglo XVIII, en Inglaterra el estilo político del escepticismo ganó una gran victoria y se vistió por primera vez con ropajes modernos.[14] La hazaña de políticos *whigs* y de escritores como Halifax, Hume y Burke fue la modernización de sus instrumentos políticos y la reformulación de sus principios en forma apropiada para

[14] Véase H. Butterfield, *The Englishman and his History*, parte II.

la época. Lo que hasta entonces había permanecido como legado de la Edad Media se convirtió en un estilo y un modo de entender la actividad política practicados y expresados en un idioma moderno. Aquí resulta interesante observar de nuevo que este estilo no era ni sería por largo tiempo propiedad exclusiva de ningún partido político: durante algún tiempo, la marea de la actividad política en Inglaterra se movió en dirección del escepticismo, y es posible que el mayor de los logros de este periodo haya sido la elaboración de las prácticas y los principios de una manera escéptica y moderna de la diplomacia y la conducción de las relaciones con otros Estados: una manera que no tenía ningún lugar para una política exterior como cruzada religiosa. Pero, como los logros de la fe, este predominio del estilo escéptico no era un interludio, sino un momento de nuestra historia política de la que desapareció por un resurgimiento de la fe. Sin embargo, antes de que terminara ese momento, se habían reconstruido los principios del escepticismo político en una forma apropiada a la época.

No obstante, antes que los triunfos ocasionales del escepticismo, lo que revela más plenamente el carácter de este estilo de hacer política son sus fracasos; no su periódico desplazamiento por parte de la política de la fe, sino las ocasiones en que se ha mostrado de un modo que no corresponde a su carácter, de las que las principales, en la época moderna, fueron sus *mésalliances* con la política del derecho natural y con la política del republicanismo.

Quizá era inevitable que un estilo de gobernar en el que se entiende la función gubernamental como el mantenimiento del orden apropiado, la preservación de derechos y deberes y la reparación de los ilícitos aspirara a establecerse sobre una base firme. Siempre ha sido fuerte el impulso a asegurarnos de que nuestros acuerdos y nuestras maneras de comportamiento representen no sólo hechos y hábitos sino también "la justicia" y "la verdad", y a procurar que sean de una "certeza" inmune a las vicisitudes del tiempo y el lugar. Pero ese impulso pertenece propiamente a la fe. En la historia, por lo que toca al escepticismo, debe considerarse como una infección contagiada por la fe, una deserción temporal de su

propio carácter inducida por los triunfos plausibles de la fe. Y que tal fundamento debiera buscarse en la noción de que los derechos y los deberes que hay que proteger son "naturales" y tienen que defenderse por su misma naturalidad, era una empresa apropiada en el clima de opinión del siglo XVII. El escritor que guió a Europa en este sentido fue John Locke, el más ambiguo de los escritores políticos de la época moderna; un escéptico político que inadvertidamente impuso el idioma de la fe a la forma escéptica de entender la gobernación. Pero pronto se hizo evidente cuán inadecuada era esta empresa. Convertir "derechos" y "deberes" —conocidos como logros históricos, derivados de un examen paciente y judicial de la manera en que los hombres estaban habituados a actuar— en derechos y deberes "naturales" equivalía a negarles justamente esa contingencia de carácter que era el meollo de la interpretación escéptica; era atribuirles una índole absoluta y una permanencia que no podían poseer a los ojos del escéptico. Y el escepticismo político fue rescatado de su alianza antinatural con la política de los derechos naturales no por la crítica de Bentham (quien nunca fue suficientemente crítico) sino por el genio de Burke y de Hegel.

De todas las locuras de la política del escepticismo, la más extraña es la que aparece en la historia del republicanismo moderno. Ha habido quienes —como Algernon Sydney, cuyo apego al republicanismo era una especie de adoración— vieron en el republicanismo la Nueva Jerusalén y no preguntaron más. Y hubo algunos republicanos que creyeron que esta forma de constituir el gobierno era el único o el mejor de los medios para asegurarse de que la pauta general de actividades que debía imponer fuera la de su preferencia y no fuese modificada por intereses extraños o partidistas: para ellos, el republicanismo representaba un gobierno al que podría conferirse un poder ilimitado porque lo emplearía infaliblemente para el "bien común".[15] Éste es un republicanismo interpretado en el idioma de la fe.

Pero la interpretación más significativa ha sido la del escepticismo. El republicano escéptico (y el mejor ejemplo de

[15] *Cf.* Lamartine, *La France parlementaire*, II, p. 109.

un escritor de esta opinión es Tom Paine) veía en esta manera de constituir el gobierno el medio infalible para limitar la actividad gubernamental, de volver menos costoso al gobierno, de desviarlo de los cometidos de la fe y de concentrar su atención en la tarea necesaria del mantenimiento de la paz y el orden; en suma, para establecer un gobierno fijado irrevocablemente en el estilo escéptico. En este caso, se sigue el republicanismo porque se cree que es la única forma de gobierno en la que el ejercicio del poder no estará jamás al servicio del perfeccionamiento de la humanidad. Una variación de esta idea es la raíz de la fe escéptica en el sufragio universal y en el gobierno popular como remedios concretos e infalibles contra un poder gobernante todopoderoso, como aparece en las obras de Bentham y de James Mill. Pero en la historia de la política escéptica, esta alianza con el republicanismo es una rendición ante propuestas e impulsos que pertenecen propiamente a la fe.

La creencia en que existe una manera peculiar de autorizar y constituir el gobierno que generará infaliblemente una sola forma de ejercicio del poder gubernamental (una forma deseable) es una ilusión propia de la política de la fe, y el hecho de que escépticos como Paine y Richard Price (y hasta cierto punto Milton, antes de ellos) llegaran a adoptarla revela cuán vaga era su comprensión de los principios del escepticismo político. Porque la creencia de que un poder inmenso en las manos del gobierno es inocuo siempre que éste haya sido constituido de cierto modo sólo pudo ser abrigada por quienes hubiesen olvidado la interpretación del comportamiento humano que hace que el escepticismo político sea inteligible. La insistencia de estos escritores en los parlamentos anuales (aunque como instrumento de limitación fuesen impracticables y seguramente casi ineficaces) puede tomarse como un indicador de que no habían olvidado por entero su escepticismo. Pero apenas en los últimos años y por la presión de experiencias contemporáneas, la política escéptica ha empezado a deshacerse de esta incongruencia.

V

Comparada con la de la fe, la fortuna del escepticismo es difícil de rastrear. La política de la fe ha seguido, a menudo servilmente, a todo gran incremento del poder (fortuito o no) que se le ha tolerado al gobierno en la época moderna. Y la relación de su fortuna es en general la de los proyectos promovidos para la realización del gran designio: la táctica ha variado con el tiempo, pero la noción de gobierno no ha experimentado ningún cambio significativo durante los últimos dos siglos. Por el contrario, la suerte del estilo escéptico no es la historia de los proyectos emprendidos, y sólo en mínima parte es la de la inventiva política; es, más bien, la historia de la reformulación perpetua de una noción de gobierno a fin de que siga siendo oportuna en las circunstancias actuales. El escepticismo no siempre ha logrado mantener esta pertinencia, y unas veces el impulso evidente en dirección de la fe lo ha puesto a la defensiva y otras un repentino aumento del poder (nada desagradable para la fe) lo ha tomado por el pie equivocado. Pero casi siempre ha entendido que su tarea es mantener vivo y conveniente el magnetismo de este polo de nuestra actividad política. Por regla general, ha disfrutado de un grado mayor de autodisciplina y autoconocimiento que la política de la fe, y raras veces ha pretendido aparecer como más importante de lo que es.

En los últimos 100 años, su mayor logro ha sido intelectual: liberarse, mediante recursos sencillos, de esa fe que con frecuencia en el pasado ha delimitado su carácter y ha restringido su utilidad. No tenemos mejor ejemplo de esto que lo ocurrido con la doctrina de la separación de los poderes del gobierno que durante tanto tiempo fue uno de sus métodos principales. En un tiempo, la separación de poderes se consideraba como un mecanismo para dividir en varias manos las actividades que comprenden la gobernación, con la consiguiente desconcentración del poder ejercido por el gobierno. Como principio práctico para la limitación del poder, nunca correspondió a la estructura política de ninguna comunidad, y como mecanismo nunca se mostró claramente ni

siquiera en el comportamiento político inglés y jamás se puso en práctica ni siquiera en las fórmulas constitucionales que se inventaron en gran medida por su inspiración. Así, no es sorprendente que en los últimos 150 años también este instrumento haya perdido importancia en lugar de ganarla. Fue hecho a un lado pronto, como mero obstáculo a las tareas de la fe, y allí donde ésta ha llegado más lejos, incluso el elemento más venerado —la independencia del poder judicial— se ha visto arrastrado en el colapso. Pero en vez de descartarlo simplemente como un instrumento demasiado anticuado para las circunstancias modernas, el escepticismo político ha tomado de esta doctrina tan formal un principio más profundo y una interpretación de la política oportuna para las condiciones contemporáneas. En suma, la "separación de poderes" ha dejado de ser un mecanismo para acotar el gobierno mediante la división de sus poderes entre sus diversas actividades, y ha pasado a entenderse como un principio que incorpora la sospecha ante toda gran concentración del poder, incluida la del gobierno.

La política del escepticismo ha entendido que su tarea contemporánea es, primero, detectar lo que está en marcha; segundo, comprender de qué manera puede el gobierno realizar más económicamente su función perenne de preservar un orden y un equilibrio pertinentes para la condición y las actividades actuales de la sociedad; tercero, lograr que la actividad política se oriente a esta tarea y aplique su inventiva en tal dirección.

La influencia de la fe ha conducido al surgimiento de acumulaciones masivas de poder. El propio gobierno moderno descuella, y cuando no se defiende simplemente con base en el "bien" que podría esperarse de tal acumulación, suele excusarse con el argumento pseudoescéptico de que, dado un aumento general del poder, el gobierno debe apropiarse de buena parte a fin de controlar el resto. Además, la actividad política ha sido forzada a conducirse por estrechos canales de modo que sus cuidados se concentren en sus proyectos actuales, y los grandes desplazamientos que causa esta restricción de propósitos han sido omitidos o han sido considerados de manera insuficiente. El futuro distante ha atraído una atención desproporcionada, y puesto que la actividad se expande

siempre hasta sus límites, no queda ninguna reserva para hacer frente a las emergencias inevitables.[16]

Así, en la interpretación escéptica de la situación, lo que necesita restaurarse en la política contemporánea es un equilibrio de la atención y un equilibrio del poder. Por ejemplo, se acepta que está desequilibrada la condición en la que las actividades están determinadas totalmente por el pasado, el presente o el futuro. Y en este sentido, el desequilibrio de la política contemporánea proviene de la preocupación por el futuro que le ha impreso la política de la fe y que amenaza con destruir la continuidad de las tareas al suprimir nuestra simpatía por la empresa anterior. A fin de restaurar el equilibrio, lo que debe promoverse es el entendimiento de la política como una conservación en la que participan el pasado, el presente y el futuro, y aunque el uno o el otro puedan prevalecer en ocasiones, ninguno recibe una atención exclusiva.

De igual modo, la aceptación acrítica que la política de la fe ha dispensado a toda nueva adición a nuestro poder de controlar hombres y cosas y de explotar al mundo (una aceptación determinada casi exclusivamente por consideraciones económicas) ha generado concentraciones de poder grandes y casi soberanas y ha transformado las tensiones normales de la sociedad en una guerra de gigantes. Se ha vuelto imposible un equilibrio del poder porque con la eliminación de los contrapesos menores sólo subsisten los mayores, de modo que la balanza oscila con fuerza de un lado al otro. Y tal como lo entiende el escéptico, para restaurar la posibilidad de un equilibrio es necesario que el poder se redistribuya entre una multitud de entidades semiindependientes (entre ellas, el individuo protegido en su semiindependencia por un derecho

[16] No creo que sea injusto mostrar una gran preocupación por la política de la fe, responsable de que estemos moralmente impreparados para el surgimiento de las formas del poder conocidas, como el motor de combustión interna y la energía atómica. Este modo de entender la política considera toda acumulación de poder como "buena" en primera instancia, y cuando una acumulación particular de poder resulta peligrosa, la costumbre de la fe consiste en suponer que puede evitarse el peligro mediante algún instrumento político *ad hoc*. La fe es hostil a esa reserva constante de escepticismo que es la única capaz de mediar el cambio y controlarlo, no sólo cuando ya ha ocurrido, sino también cuando está ocurriendo y antes de que alcance proporciones inmanejables.

a la propiedad privada tan poco restringido como se pueda), de modo que ninguna de ellas (ni siquiera el gobierno) tenga un poder suficiente para imponer a la sociedad una pauta única y general de actividades.

Además, el escéptico está consciente de que siempre es precario el equilibrio de una sociedad donde el poder se distribuye entre un gran número de beneficiarios. Con el tiempo, los acuerdos que al principio promueven la desconcentración del poder a menudo llegan a crear combinaciones muy poderosas o incluso absolutas, así como alianzas o instituciones igualmente poderosas, mientras continúan reclamando el reconocimiento y la lealtad que les correspondían por su carácter original. Debemos tener la claridad necesaria para reconocer tal cambio, así como la energía suficiente para aplicar un correctivo mientras el desequilibrio es todavía pequeño. Y lo que contribuye más que cualquier otra cosa a esta claridad es superar la distracción de una doctrina rígida que concede a los acuerdos un carácter falsamente permanente. A juicio del escéptico, las mejores instituciones son aquellas cuyo carácter es a la vez firme y autocrítico, las cuales se reconocen como las depositarias de un poder beneficioso, pero rehúsan la invitación inevitable del absolutismo. Pero siempre debe esperarse que las instituciones, como las personas, se extiendan en exceso, y el gobierno debe conservar el equilibrio manteniendo en su lugar a tales instituciones.

En estas circunstancias, podría pensarse que el gobierno tiene que estar dotado de un poder extraordinario, capaz de mantener bajo control a todos los demás poderes, pero no es ésta la opinión que el escéptico estará dispuesto a sostener. En su interpretación de la conducta de los hombres, no hay razón para pensar que quienes se encargan del gobierno sean más moderados que los que realizan otras actividades, como tampoco hay razón para creer que su intemperancia vaya a ser menor que la de cualquier otro. A su entender, entonces, el poder necesario para gobernar se reúne más económicamente sin grandes concentraciones de poder rivales que con un poder aplastante en medio de un mundo de grandes poderes. Porque sólo necesita un poder aplastante el gobierno que tenga en su contra un extenso conjunto de poderes con-

centrados en una gran diversidad de individuos e intereses diferentes, pero por esto también se le puede acusar de tener intereses propios tan absurdos que lo descalificarían para el desempeño de su función. Normalmente, el gobierno sólo requiere asegurarse un poder mayor que el que pueda reunir cualquier otro centro de poder en cualquier momento.

Pero además, el escéptico encuentra en lo que se llama el "imperio de la ley" una manera de gobernar notablemente económica en su uso del poder, la cual, en consecuencia, se gana su aprobación. Si la actividad gubernamental fuese la interrupción continua o esporádica de los hábitos y acuerdos de la sociedad, incluso con medidas correctivas arbitrarias (para no mencionar las medidas destinadas a imponer una pauta única de actividades), haría falta un poder extraordinario en manos del gobierno, por lo que cada uno de sus actos sería una intervención *ad hoc;* además, a pesar de este poder extraordinario, la sociedad carecería de alguna estructura conocida y protectora que impusiera un freno continuo a las fuerzas de la disolución. Pero el gobierno por el imperio de la ley (es decir, por la aplicación de métodos prescritos de reglas establecidas, obligatorias para gobernantes y gobernados), sin perder nada de fuerza, es en sí mismo un emblema de esa difusión del poder para cuya promoción existe. Éste es el método de gobernación más económico en el uso del poder: implica una asociación entre el pasado y el presente y entre gobernantes y gobernados que no deja lugar para la arbitrariedad; alienta una tradición de moderación y de resistencia al surgimiento de acumulaciones de poder peligrosas que resulta mucho más eficaz que cualquier ataque promiscuo, por aplastante que sea; controla eficazmente, pero sin cortarlo, el gran flujo positivo de actividades y da lugar a una definición práctica del servicio limitado, pero necesario, que ha de esperarse del gobierno, liberándonos de expectativas vanas y peligrosas al igual que de ambiciones excesivas. Si al final el escéptico contemporáneo regresa a la doctrina de la "separación de poderes" en el sentido más formal, será para observar no sólo los beneficios que se pueden obtener de conceder cierto grado de independencia a cada uno de los "poderes específicos del gobierno", sino también

para ver lo apropiado de una manera de gobernar que se comparte informalmente entre una multitud de diferentes intereses, personas y cargos, donde el gobierno aparece, por ejemplo, como una asociación entre un gabinete y los miembros de una asamblea representativa, entre un ministro y un funcionario permanente y, quizá, entre asambleas representativas de intereses diferentes.

El vigor que alcance tal estilo escéptico en la actividad política contemporánea podría ser estimado por quienes creen que saben cómo evaluarlo. No puede decirse que ésta sea la marea que arrastra ahora a nuestra política, pero su historia durante los últimos 150 años habría sido muy diferente de lo que ha sido si el escepticismo político no hubiera tenido fuerza, o bien, si hubiese sido débil. En la medida en que esta historia no ha sido la crónica, no de la promoción del cambio rápido o de la imposición de una pauta general de actividades, sino de una sucesión de recursos políticos para mediar en los cambios corrientes, sentar arreglos viables y eliminar los desequilibrios manifiestos; en la medida en que las ideas especulativas y las grandes ambiciones han desempeñado un papel subordinado; en la medida en que los cambios no han sido forzados hasta sus conclusiones "lógicas" y el impulso hacia la "simetría" se ha mantenido dentro de límites razonables, y en la medida en que se han evitado las transiciones abruptas y se ha moderado la fe en las transformaciones mágicas y en las empresas visionarias, la política del escepticismo [en estos, si no en otros sentidos] se ha hecho sentir. Pero su efecto, por lo menos en Inglaterra, no ha sido sólo una oposición a la política de la fe, sino también una comprensión de la función gubernamental derivada, en su mayor parte, de algunas tradiciones antiguas de la política inglesa, pacientemente consideradas y reconsideradas en cada generación y aplicadas a las situaciones cotidianas del mundo moderno.

V. LA NÉMESIS DE LA FE Y DEL ESCEPTICISMO

I

He sostenido que la naturaleza distintiva de la actividad y la comprensión de la política en la Europa moderna es la posibilidad de movimiento interno que obtienen de su carácter heterogéneo y complejo. Y he afirmado que los polos históricos de este movimiento son los dos extremos que he llamado la política de la fe y la política del escepticismo. Además, en la medida en que nuestras actividades políticas se han aproximado a veces a la inmovilidad en cualquiera de estos extremos, o bien, en cuanto se han orientado decisivamente hacia cualquiera de ellos, se han insinuado o han aparecido dos estilos opuestos de gobernar y de entender la función gubernamental. Y dado que nuestras actividades políticas se han orientado siempre en una u otra de estas direcciones y jamás han tomado durante largo tiempo una dirección sin verse frenadas por la presión ejercida por el otro polo, podría describirse, desde diferentes puntos de vista, como una fluctuación entre dos polos históricos o como una *concordia discors* de los dos estilos de gobernar opuestos. Por último, he sugerido que la notoria ambigüedad de nuestro lenguaje político no procede de ninguna corrupción temporal o artificiosa de un vocabulario que antes era inequívoco, sino del hecho de que, en cualquier punto que nos encontremos del movimiento interno de nuestra política, tenemos a nuestra disposición el mismo caudal de palabras para expresar las diversas formas de entender la actividad gubernamental. En suma, esta ambigüedad es específica y no meramente general. Además, dado que su carácter peculiar deriva del de los extremos entre los que nos movemos, debemos considerar los polos exactos de nuestra política a fin de entenderla, y entre mejor examinemos el carácter de estos extremos, más clara será nuestra imagen de las dificultades de la política moderna.

Podría decirse que cada uno de estos estilos opuestos, cuando se toman por sí mismos, origina una némesis característica que, con todo, en ningún caso es una condena externa, ni es simplemente un destino que deba abatirlo si persiste. Sin duda, es cierta percepción difusa de lo que le espera a nuestra política en cada uno de sus horizontes lo que nos ha impedido rendirnos a cualquiera de ellos; pero no es eso a lo que me refiero. La némesis de la que hablo es una confesión o revelación del carácter de cada estilo. Por lo tanto, investigarla no es simplemente alimentar nuestras preocupaciones de lo que podría ocurrir si nuestras actividades políticas se inmovilizaran en cualquiera de los extremos, sino llegar a comprender mejor los extremos mismos.

En sus apariciones concretas en las actividades políticas, e incluso cuando asoma en los escritos de sus partidarios, cada uno de estos estilos está determinado por la ocasión de su surgimiento. Ninguno ha llenado jamás nuestro mundo político excluyendo al otro; cada uno se ha presentado siempre con adornos tomados de su oponente, diluidos por reminiscencias de un carácter que asumió para defenderse en una ocasión particular, o ha sido calificado de acuerdo con las características peculiares de alguna versión temporal. Sin embargo, podría decirse que estos estilos tienen un carácter irreprimible, carácter que se revelaría si cada estilo se sostuviera solo, pero que nunca se revelará plenamente mientras aparezca en compañía de su oponente. Hablo de este carácter desinhibido como la némesis del estilo porque en cada caso resulta ser autodestructivo. Cuando nuestro vocabulario político se vuelve exclusivo de la fe o del escepticismo, las palabras pierden de inmediato su ambigüedad, pero al mismo tiempo representan y sugieren a las actividades políticas direcciones que de seguirlas conducen a contradicciones. En realidad, esto es lo que habría que esperar; repite y confirma la interpretación de los extremos de nuestra política como los polos de una sola actividad y no como meros opuestos alternativos, cada uno de ellos capaz de proveer una manera concreta de gobernar y una noción coherente del gobierno. Confirma también la interpretación de la ambigüedad no como una lamentable corrupción del lenguaje, sino como una característica de nuestra

política sin la que sería enteramente diferente de lo que es. En suma, cuando cualquiera de estos estilos reclama para sí la independencia y la plenitud, revela un carácter contraproducente. Cada uno de ellos es tan socio como oponente del otro; cada uno necesita al otro para que lo rescate de la autodestrucción, y si cualquiera de ellos lograra destruir al otro, descubriría que, en el mismo acto, se ha destruido a sí mismo.

Así, debe explicarse el carácter desinhibido de cada uno de estos dos estilos de la política, y esto no es un ejercicio puramente lógico. Es cierto que cada uno es un sistema, y desde este punto de vista la némesis es la incoherencia del sistema. Sin embargo, lo que debemos observar no son meras incongruencias lógicas ni una discrepancia entre los fines y los medios propuestos: es la manera en que cada estilo, cuando se priva de la asociación modificadora de su oponente, arruina sus propios propósitos. La aclaración de esto es un ejercicio imaginativo antes que lógico. Siempre que la política de la Europa moderna ha avanzado decisivamente en dirección de cualquiera de los extremos, ha aparecido la sombra de la némesis: nuestra tarea es la reconstrucción, a partir de estos indicios vagos, de su carácter oculto o, por lo menos, de sus características ocultas.

II

La situación que debemos examinar en relación con estos estilos de hacer política es la siguiente: Cada sociedad es un complejo de actividades, y las sociedades de la Europa moderna se distinguen por la gran diversidad de las actividades que las componen. Aunque podamos discernir unas cuantas direcciones principales de éstas, cada una mostrará gran variedad de motivaciones y ninguna es tan dominante que pueda eliminar a las otras. Ninguna sociedad ha sido menos monolítica en sus actividades que la Europa moderna. Por otra parte, el gobierno comprende un pequeño grupo de hombres que ocupan cargos reconocidos, autorizados de alguna manera reconocida y facultados para controlar las actividades de los ciudadanos. La manera en que se ejerce este control distingue entre uno y otro estilo de gobernar.

En la política de la fe, gobernar significa controlar en forma minuciosa y general todas las actividades. Se acepta que la función gubernamental consiste en imponer y mantener un estado de cosas en que todas las actividades deben conformarse a una sola pauta o enderezarse en una sola dirección: quienes no se adapten serán eliminados de manera conveniente. La dirección impuesta puede resultar de la consideración racional de las direcciones actuales de las actividades y tal vez se elige porque parece ser ya dominante. Por otra parte, puede también ser el producto de una creencia visionaria de lo que es adecuado para la humanidad. De igual modo, la dirección escogida puede obligarse gradualmente o en forma revolucionaria. Pero comoquiera que aparezca y sea impuesta, es inevitablemente una de las direcciones que ya se habían insinuado en esa sociedad: en este estilo, gobernar no consiste jamás en asignar una dirección enteramente nueva de las actividades. Incluso lo "justo", que debía imponer el gobierno de los "santos", se reconocía ya entre las direcciones corrientes de las actividades en la Inglaterra del siglo XVII. Además, se escoge la dirección porque se cree que es con mucho la más apropiada para la humanidad y, en consecuencia, porque quiere ganarse el epíteto de "perfecta". Mientras no se determine tal dirección, no podrá empezar el trabajo propio del gobierno (que, desde luego, consiste en imponerla y mantenerla).

Entonces, gobernar es, según esta noción, una actividad "total", lo que significa que toda actividad permitida es en sí misma una actividad de gobernación (reconocida como tal) y que todo individuo legítimamente empleado es *eo ipso* un agente del gobierno. En otra situación, no se pretende que los agentes gubernamentales oficiales estén en todas partes para controlar todas las actividades; podría muy bien ocurrir, pero no es lo importante. Lo importante es que permanecer legítimamente activo es estar haciendo el trabajo que, según esta corriente, corresponde al gobierno, porque debe entenderse que todas las actividades participan en el cometido de establecer y mantener las condiciones escogidas para los hombres (lo que equivale a tomar parte en la tarea asignada al gobierno), de lo contrario son ilegítimas. Así, en tal comu-

nidad solamente hay un trabajo que puede realizarse, y las diversas maneras de emprenderlo (durmiendo, practicando la agricultura, pintando, criando niños, etc.) no son actividades diversas e independientes sino los componentes indistintos de una sola pauta. Lo que existe (por ejemplo) no es el futbol, sino el "futbol en la medida en que promueve la perfección". Y la división tripartita de las actividades en otras partes —gobernar, ocuparse de los asuntos privados legales y realizar actos ilegales— se reduce a dos por la fusión de la primera con la segunda.

También se llega a la misma conclusión cuando se analiza la situación desde el otro extremo. Por ejemplo, en la versión de la política de la fe, para la cual la máxima explotación de los recursos del mundo es la "perfección" que se busca, se designa convenientemente a la comunidad como una "fábrica" y a los individuos como "empleados" en la empresa de la "perfección"; toda actividad legítima se entiende como "trabajo fabril", y, dado que la actividad de la gobernación no puede ser una excepción sin volverse ilegítima, lo que distingue a tal comunidad es una sola clase general de actividades. En suma, el gobierno al servicio de la "perfección" no aparece como un estilo de hacer política, sino como una manera de abolir la política. Ésta es, en efecto, la némesis que debiéramos esperar. En la política de la fe, cada palabra de nuestro vocabulario político (incluida "gobierno") adquiere un significado máximo apropiado a la "perfección" perseguida, y expresar ese significado máximo llega a denotar todas las formas de las actividades legítimas y, por ende, ninguna en particular.[1]

[1] "El gobierno [...] no tiene ningún carácter especial." León Duguit, *Law and the Modern State* (traducción al inglés de Laski), p. 49. Esta némesis se insinúa en muchos aspectos del modo de vida disfrutado siempre y dondequiera que nuestra política ha tocado el horizonte de la fe. En estas ocasiones, lo que propiamente ha aparecido no es sólo el control minucioso de todas las actividades que asociamos con la "burocracia" o con un *Beamtenstaat* ni sólo una multitud de informadores, sino la destrucción de la política por la conversión de toda actividad en "política" y de todo ciudadano en agente del gobierno. Y no tienen fin las repercusiones de este *motif* [...] a menos que se pueda decir que la petición de una mujer para que su esposo sea ejecutado por una actividad ilegítima es un "fin". Pero comienza en situaciones mucho menos espectaculares. Por ejemplo, está presente en la con-

BIBLIOTECA - UNIVERSIDAD NACIONAL

Así, la política como la búsqueda de la perfección, cuando está fuera del alcance de cualquier instancia modificadora, es incapaz de protegerse ella misma de la disolución. Cuando se entiende el gobierno como una actividad de control ilimitado, se encuentra sin nada que controlar: tal *factotum* no tiene más súbditos que los que no sean oponentes. Esta autodestrucción es inherente al carácter irreprimible de la política de la fe; pero se ilustra, y quizá se refuerza, en varios defectos peculiares, algunos de los cuales son de hecho contraproducentes.

La política de la fe tendrá alguna pertinencia en una comunidad cuyos miembros, ocupados en pocas actividades y de carácter más simple, no siguen diversas direcciones. En efecto, es de esperarse que una sociedad monolítica tenga una política monolítica. Y cuando hay una dirección disponible, ésa se seguirá no porque se piense que es el camino de la "perfección", sino porque no hay alternativa. Pero la característica de las comunidades de la Europa moderna es la multiplicidad de sus actividades y direcciones. En esta situación histórica, la política de la fe, cuando se elige una sola dirección y se proscriben todas las demás, tiene una apariencia incongruente. Es un estilo de gobernar incongruente con la estructura de la comunidad que gobierna: exige una dirección exclusiva de las actividades a individuos que no reconocen fácilmente la importancia de tal demanda. Por lo tanto, en las condiciones de la Europa moderna, el gobierno de este estilo se ocupa de dos tareas: primera, la de someter a la sociedad; segunda, la de mantener su sumisión a una sola dirección de actividades. Para realizarlas necesitará un poder inmenso y se verá impulsado a una búsqueda continua de montos de poder siempre mayores. Pero entre más poder adquiere y entre más exitoso parece en el sometimiento de las diversas actividades

fusión que se apodera de quienes hablan el lenguaje de este estilo. Así, Lindsay (*Essentials of Democracy*, p. 7) y otros que hablan de la "democratización" de la industria no pueden observar evidentemente ninguna distinción entre la "gobernación" y la administración de la industria. Y la noción de que la búsqueda de la "perfección" es una *techné* totalmente incluyente, de modo que un agricultor, un científico, un compositor o una madre, si son diestros en esta *techné* particular, están calificados para realizar sus actividades, es un producto desafortunado (aunque legítimo) de la política de la fe.

a una sola meta, más parecerá una autoridad ajena, hasta que al final se ostenta (en lo tocante a su poder y su hostilidad) comparable a una "fuerza de la naturaleza". Los pueblos cuyas actividades se conducen cada vez más plenamente a la conquista de la naturaleza y a la explotación de sus recursos reconocerán tal fuerza como algo que se les ha enseñado a rechazar o por lo menos a burlar. Así, la operación de una de las versiones de la política de la fe, en las circunstancias de la Europa moderna, se vuelve contraproducente al añadir una dirección más a las muchas que ya existen, a saber: la búsqueda de violaciones a la pauta general, la actividad improductiva de burlar el control minucioso que está tratando de imponer. Tampoco es esta clase de autodestrucción meramente especulativa; tiene paralelos en las otras versiones de la política de la fe y su sombra ha aparecido dondequiera que este estilo de gobernar ha empezado a imponerse en cualquier grado a las diversas actividades de cualquier comunidad europea moderna. Es el *impasse* que despierta a la política del terror lo que permanece latente en cada versión del gobierno cuando la búsqueda de la "perfección" se impone a una comunidad que ya es diversa.

Como hemos visto, el estado de cosas que se elige para la búsqueda exclusiva en la política de la fe se establece de algún modo a partir de la propia comunidad a la que deberá imponerlo el gobierno. El modelo de "perfección" es una de las direcciones actuales de las actividades: es una dirección histórica. La baconiana "explotación de los recursos del mundo", la "justicia" de los "santos" del siglo XVII y la dirección más reciente de la "seguridad" pertenecen a un contexto histórico, que las dota de su carácter específico y su viabilidad. Pero en la política de la fe se aspira a condiciones humanas exclusivas como si su validez fuese, no meramente histórica, sino permanente. Todo en este estilo de gobernación se constituye convenientemente para perdurar; cuando se ha revelado el designio de la "perfección", no deben temerse ni preverse cambios, y se prefiere lo que es inmutable a lo que se reconoce como efímero. Cuando se ha determinado la dirección apropiada de las actividades, no hay sabiduría (sólo locura) en la actitud de precaverse contra errores cuando se

hacen compromisos tentativos y exploraciones graduales.[2] En este sentido, la política de la fe es la política de la inmortalidad; el punto de no retorno no puede alcanzarse demasiado pronto y no se reconoce con recelo sino con entusiasmo. En la conducción de los negocios, este estilo apoya siempre al favorito, nunca a los otros. Y fortalecido por la certeza (el fanatismo del "santo" y la autoconfianza del baconiano son en este sentido gemelos), el político de la fe se prepara conscientemente para arriesgarlo todo por el premio fabuloso de la "perfección". Pero en realidad el estado de cosas que persigue no tiene tal significación permanente. Está compuesto de nada más sustancial que las reflexiones de inteligencias falibles condicionadas por las pasiones de unas cuantas generaciones: sólo en la política contemporánea compiten por lo menos dos versiones de la "perfección". En consecuencia, los monumentos imperecederos de la política de la fe son imperecederas ruinas, "locuras" notables a menudo por el vigor de sus materiales y siempre por la excentricidad de sus intenciones. Ese celo del tiempo que la fe proclama, no sólo en su pretensión de irrevocabilidad, sino también por su característica urgencia, es una proclamación de la derrota propia.

Además, si hay una némesis reservada a la pretensión de la irrevocabilidad en la política, hay otra que corresponde a la preocupación por el futuro, que es característica de la política de la fe. El gobierno como la dirección minuciosa de toda actividad en aras de un estado de cosas llamado (y quizá considerado por todos) "perfección" implica una responsabilidad enorme. La actitud apropiada del gobernado no puede ser de indiferencia, de tolerancia o, incluso, de mera aprobación; debe ser una actitud de devoción, de gratitud y de amor. El celo por la "perfección" que pertenece a este estilo de gobernación (como pronto lo observaran Halifax y Hume) tiene como contraparte el entusiasmo del individuo por su gobierno. Los enemigos del régimen no serán señalados como meros disidentes que deben ser anulados, sino como incrédu-

[2] La Ley de Educación de 1944 está profundamente impregnada de la política de la fe, y algunas de sus disposiciones se nos confirman con edificios escolares que son exclusivamente apropiados para ellas.

los que hay que convertir. La mera obediencia no basta; debe ir acompañada del fervor.[3] En efecto, si el pueblo no se entusiasma por el gobierno, no tendrá un objeto legítimo para su devolución; si siente una devoción por la "perfección", *debe* sentirla por el gobierno. Siempre que nuestra política se ha orientado decisivamente al horizonte de la fe, el gobierno ha exigido amor y devoción, no aquiescencia. Pero en estas circunstancias en las que se promete la "salvación", los logros del gobierno van a ser siempre demasiado grandes o demasiado pequeños, y en ambos casos la gratitud se convierte en odio, con lo que se pone de manifiesto el carácter autodestructivo del estilo.

Supongamos (lo que no ha ocurrido nunca) que este estilo de gobernación estableciera un estado de cosas reconocido como "perfección". Se derivarían de aquí muchas consecuencias desconcertantes, entre las que destaca ésta: el gobernado debería a un solo benefactor todo lo que pudiera querer (y estaría consciente de ello), pero encontrándose sin recursos para pagar esta deuda (que le parece que constituye todo su endeudamiento) su alegría se convertirá en miseria y su gratitud en animosidad. Porque, como observa Tácito: "los beneficios recibidos son un deleite para nosotros mientras pensemos que podemos pagarlos; cuando se excede ampliamente esa posibilidad, se retribuyen con odio en lugar de pagarse con gratitud".[4]

Por otra parte, supongamos (lo que es más probable) que al prometer la "perfección" este estilo de gobernar encuentra dificultades para realizar su empresa o manifiestamente se queda muy lejos de la meta. Ha despertado deseos que no puede satisfacer o que no puede cumplir de inmediato. En estas circunstancias, la atención del gobernado se dirigirá hacia el futuro, y al mismo tiempo el gobierno pondrá manos a la obra con energía renovada. Pero en ambos sentidos perderá el amor y la devoción que exige.

[3] Cuando se le preguntó al mozo de mulas griego por qué azotaba a su animal, que andaba muy bien, replicó: "Sí, pero no *quiere* andar". Esto era un exponente de la política de la fe. Ésta es la definición de la tiranía utilizada por Pascal. *Pensées* (Brunschvicg), p. 332.

[4] *Ann.* IV. 18. Compárese a Montaigne, *Essais*, ii. 12; Pascal, *Pensées*, 72; La Rochefoucauld, *Maximes*, 226.

Por lo que toca al primer punto, el gobierno le dirá al gobernado: "Vas a saber que la perfección es un gran premio, difícil de ganar. Estamos en camino, pero no es razonable esperar que el desorden de siglos se transforme de pronto en un paraíso.[5] Y sabrás también que, aunque quizá no vivas para entrar a la tierra prometida, tus hijos y los hijos de tus hijos la habitarán. Ellos disfrutarán lo que tú no tienes. A ti te corresponderá la gloria inmarcesible de los pioneros". Y éste responderá con la debida gratitud a estas confortantes palabras. Será capaz (suponemos) de conformarse con menos que la "perfección" mientras que no pierda su confianza de estar en el camino. Durante cierto tiempo lo satisfará el consuelo borroso de las utopías distantes.

Pero por lo que toca al segundo punto, el gobierno de este estilo hablará así: "La búsqueda de la 'perfección' es una empresa ardua. No esperes sólo verte privado de los deleites que disfrutarán quienes vengan detrás, sino que también sufrirás los dolores y las privaciones inseparables de la empresa. Somos responsables de guiarte hacia la tierra prometida y no podemos cumplir este deber sin contar con poderes plenos. No requerimos un 'mandato de doctor' sino un 'mandato de salvador'. Pero no permitas que perturben tu confianza los sufrimientos del presente, ni algunas de las solicitudes difíciles que debemos formularte. No dudes de que sólo reconocemos un deber, el deber de la humanidad 'perfecta', y no permitiremos que nada impida su realización".

Y con esta proclama se revelará todo lo que está oculto en los recovecos del estilo: un carácter escasamente propicio para inspirar devoción. Toda protección formal en la conducción de los asuntos se declarará un impedimento para la búsqueda de la "perfección"; aparecerá el carácter antinómico propio de toda actividad ligada a un solo principio absoluto; se harán a un lado los compromisos, las lealtades, los empeños; se pasarán por alto o se minimizarán las miserias reales (en este camino avasallador a la "perfección"); se ofrecerán plegarias por la "paz industrial" (a fin de que podamos realizar la tarea) mientras se olvida a los pobres, los oprimi-

[5] "Puede instaurarse el cielo en la tierra." Lenin, *The Threatened Catastrophe.*

dos, los aterrorizados y los torturados; ningún precio se considerará demasiado elevado por la "perfección". En efecto, se anunciará un *interimsethik:* un trasvase temporal de valores en el que se verá que la "perfección" de la humanidad procede de la degradación de los hombres. El presente, explicado como un interludio entre la noche y el día, se volverá una penumbra incierta.[6] La compasión será traición; el amor, herejía. Y en estas circunstancias, en las que *il n'y a que de cadavres ou de demi-dieux,* en las que será difícil ocultar la carnicería e imposible disfrazar la corrupción y en las que el barco es tan notoriamente preferido a la tripulación, no es improbable que se reserven la gratitud y la devoción. Así, tanto en el éxito como en el fracaso, y siempre que esté en proceso, el gobierno, entendido como la búsqueda de la "perfección", cuando está solo, es un estilo de hacer política contraproducente. Requiere lo que no puede obtener y necesita lo que su carácter prohíbe.

Entonces, la némesis de la fe es el derrumbe inevitable del gobierno cuando se ata a la búsqueda de la "perfección": el empeño de imponer una sola pauta de actividades a la comunidad es contraproducente, y esto se ilustra también en lo que podríamos llamar su lógica de la "seguridad".

En la escala de los significados del vocabulario político hay un punto crítico que corresponde a la palabra "seguridad". A un lado de este punto se reconoce entre las actividades del gobierno la protección contra algunas de las vicisitudes de la fortuna. Aquí, la inspiración es la observación de las desgracias sufridas; y por "seguridad" se entiende la certeza del alivio. Sin embargo, el alcance de tal certeza no depende de la magnitud de la desgracia, sino de percibir los acomodos que resultan de su eliminación. Toda "protección" implica que el gobierno se haga cargo de algunas de las actividades del individuo, pero aquí el límite es la "protección" que puede proveerse sin imponer a la comunidad una pauta global de

[6] En este ocaso, los médicos soñarían con los rápidos avances que podrían hacer en el campo de la medicina si se les proveyera de sujetos humanos para los experimentos. Y los filántropos como Robert Owen reconocerán en los pobres un material admirable para la experimentación social porque no pueden defenderse a sí mismos.

actividades. Cuando el hombre es defendido contra la mala fortuna de tal forma que se vea privado del derecho a defenderse por sí mismo, se ha rebasado el límite.

Pero al otro lado de este punto se entiende la "seguridad" como la certeza de cierto grado de "bienestar", y la gobernación, como la actividad que provee esta certeza. Por lo regular, puede afirmarse que la política de la fe empieza en este punto, en el que los significados mínimos de la "seguridad" empiezan a convertirse en máximos. Pero sólo en una de sus versiones se reconoce la "seguridad" como la dirección general de la actividad que debe imponerse a la comunidad, de modo que es allí donde se percibe la némesis de la "seguridad". Y dado que lo que se busca no es simplemente la "protección" contra las vicisitudes de la fortuna, sino una comunidad organizada expresamente para evitar las vicisitudes, se justificará el control más minucioso y firme de todas las actividades. En consecuencia, la primera necesidad del gobierno es un poder inmenso, y se supondrá que la certeza que tenga el individuo de disfrutar esta condición de "seguridad" será proporcional al poder que posea el gobierno. A menudo se ha llamado la atención a los subproductos no buscados (y sin embargo inevitables) de este estilo. Cuando se identifica la "perfección" con la "seguridad", la condición común del gobernado será de una esclavitud matizada por cualquier privilegio que pueda ganarse mediante una sumisión todavía más humillante; y la condición de la comunidad será un grado de bienestar siempre a la baja al debilitarse la motivación del esfuerzo. Pero estas consecuencias son costos que el individuo puede pagar; pueden parecer intolerables para algunos, pero no equivalen al fracaso del estilo. Sin embargo, es un estilo autodestructivo, y la sombra de esta autodestrucción ha estado suspendida sobre Europa durante varias generaciones, pues aunque es cierto que es imposible la supresión total de las vicisitudes si el gobierno no está dotado de un poder inmenso, también lo es que, cuando el gobierno posee tal poder, la "seguridad" disminuye de inmediato: la condición de la "seguridad" absoluta es también una de precariedad absoluta.

El mecanismo de la autoderrota puede elucidarse en esta

forma. Un hombre de la Inglaterra anglonormanda, acosado por la inseguridad, podría ponerse en las manos de un señor poderoso para protegerse de algunas de las vicisitudes de la fortuna. Estarían comprendidas algunas obligaciones, que aparecerían en el balance como pequeñas adiciones al poder del señor. Pero las condiciones prácticas de la enfeudación, que podrían incrementar la seguridad del vasallo, eran que el poder del señor feudal fuese grande pero no ilimitado, y que la contribución a este poder por cada siervo fuese pequeña pero no insignificante. Porque si la sumisión ataba al vasallo a las ambiciones desbordadas que acompañan al poder inmenso, podría verse asegurado contra muchas de las vicisitudes menores de la vida, pero, al mismo tiempo, comprometido como un socio de luchas mayores y víctima de vicisitudes mayores que hasta ahora no compartía y que, en efecto, no existirían (o sólo existirían en pequeña escala) si los vasallos no hicieran sus contribuciones al poder del señor feudal.

En principio, el precio de la "seguridad" es entonces la sumisión. Y aunque podría disfrutarse cierta "seguridad" mediante un sometimiento apropiado a un protector moderadamente poderoso, se vería que podría obtenerse una "seguridad" global mediante un sometimiento total a un protector inmensamente poderoso. En efecto, ésta es la inferencia implicada en esta versión de la política de la fe, porque aquí todos los súbditos se encomiendan a un protector, el gobierno, quien emplea el poder inmenso que acopie siempre que se vea amenazado cualquier elemento de esta "seguridad" general. Pero el resultado es diferente de lo que se esperaba. Cuando toda actividad es de tipo gubernamental, aumentan (en número y a veces en gravedad) las posibilidades de conflictos entre comunidades organizadas en torno de esta "seguridad". En efecto, un mundo de comunidades organizadas para la "seguridad" de todos es un mundo organizado para las disputas, y (dado que todo el poder de la comunidad se encuentra detrás de cada una) disputas grandes. En realidad, ninguna comunidad puede disfrutar de una seguridad general sin un control tan grande de los asuntos de muchas otras comunidades que, cuando no se obtiene la sumisión de inmediato, serán inevitables los conflictos. A menos que lo que se vaya a

asegurar sea un grado de "bienestar" inferior al que se disfruta ahora, la defensa de la "seguridad" en un lugar implica su ataque en otra parte. En suma, la versión de la política de la fe en la que la "perfección" se identifica con la "seguridad" es un estilo que requiere un gobierno dotado de mayor poder que cualquier otro, uno en el que el poder se reúne con mayor facilidad y plausibilidad. Pero cualesquiera que sean la protección y las seguridades menores que el estilo ofrezca, el inevitable producto de esta concentración de poder inmensa y siempre activa, dirigida hacia la consecución de este propósito, es una mengua en la seguridad y un aumento en la precariedad.

Es cierto que en la mitología de esta versión de la política de la fe hay un pasaje destinado a prevenir esta contingencia. Se pensaba que si "el pueblo" (es decir, "las masas", de cuyo sometimiento obtiene el gobierno su poder para otorgar una "seguridad" general) permaneciera controlado por el poder generado por su sometimiento, se evitaría la némesis de la "seguridad". Se presentaba la guerra como el deporte de los reyes, y el pueblo sumiso sólo a su propio gobierno no sería jamás engañado para que renuncie a lo que ha ayudado a crear. Pero esta forma de escapar de la némesis de la "seguridad" ha resultado ser una ilusión. Ninguna comunidad puede disfrutar una "seguridad" general sin tener un dominio absoluto del mundo, y ningún individuo puede disfrutar una seguridad total sin una sumisión completa a un poder suficientemente grande para ejercer ese dominio. Además, el gobierno no es sólo un conjunto de disposiciones para la realización de las actividades públicas, en este caso la provisión de "seguridad" para todos; es también lo que J. S. Mill llamara "una gran influencia que actúa sobre la mente de los hombres". Cuando el gobierno posee un poder inmenso, la actividad gubernamental no atrae a su servicio hombres moderados y temperados, preocupados por evitar fallas en la empresa en la que participan, sino al neurótico y al frustrado que no conocen límites o al arribista que se embriaga fácilmente ante la oportunidad de hacer cosas grandes y brillantes. Cuando este poder procede de la sumisión de "las masas" que buscan una "seguridad" general, cae en manos de protectores que prome-

ten más de lo que pueden realizar y, pretendiendo guiar, imponen a sus seguidores la responsabilidad de sus propias acciones.[7] En efecto, es sólo la reminiscencia de la moderación que corresponde al significado mínimo de la "seguridad" lo que hace parecer, incluso, plausible la política del significado máximo. O alternativamente, sólo se evita el fracaso cuando el escepticismo influye en esta versión de la fe.

Hay otro aspecto de la némesis de la política de la fe que debemos considerar, a saber: lo que podríamos llamar su falta de firmeza moral, porque aunque por sí misma no es contraproducente, debe tomarse como una cualidad que impide al estilo perdurar por sí solo.

En las actividades morales puede detectarse un principio de autolimitación; a veces, será quizá inevitable responder simplemente al peso de las circunstancias, pero eso es ser menos que ser un agente moral. Los componentes cuya relación debemos examinar aquí son el poder a disposición del gobierno y el empeño por imponer una sola pauta de actividades, y con ello un carácter monolítico, a la comunidad. Nuestra pregunta es si la política de la fe debiera entenderse como una idea especulativa que se da a sí misma (o que recibe providencialmente) el poder necesario, de modo que posee un principio de autolimitación; o bien, si debiera entenderse sólo como un exceso de poder que incita al gobierno a emprender la actividad ilimitada de buscar la "perfección". Porque simplemente responder a la incitación del poder, seguirlo a donde vaya y explotar todo aumento, no es una actividad moral; es sólo un despliegue de energía. Si ésta fuese una cuestión de precedencia, no hay duda de cuál habría de ser nuestra respuesta. La imposición de una sola pauta de actividades a la comunidad (y además a la comunidad distinguida por una recién encontrada variedad de quehaceres) requiere un control minucioso e incesante que apenas puede contemplar un gobierno dotado de gran poder. La noción del control minucioso en busca de la

[7] "Se les pidió que escogieran si querían ser reyes o correos del rey. Como niños, todos ellos deseaban ser correos. Por lo tanto, ahora hay muchos correos que viajan por todo el mundo y, en virtud de que ya no quedan reyes, se gritan unos a otros sus mensajes sin sentido y obsoletos. Con gusto pondrían fin a sus vidas miserables, pero no se atreven a hacerlo a causa de sus juramentos de servicio." Kafka, *Aphorisms*.

"perfección" sólo surgió cuando los gobiernos adquirieron una larga experiencia en el control minucioso, emprendido gradualmente y a menudo para el propósito inmediato de la victoria en la guerra.[8] Pero no es una cuestión de precedencia; nuestro problema consiste en saber si la idea de la "perfección" es capaz de proveer un principio de autolimitación y transformar con ello un despliegue de energía en una actividad moral; y la respuesta es que parece ser que la idea de la "perfección" es incapaz de continencia en virtud de su propia falta de límites. La imposición y el mantenimiento de una sola pauta de actividades (no para algún propósito limitado, como la victoria en la guerra, sino porque se acepta como la condición "perfecta" de las circunstancias humanas) son indistinguibles del hecho de descargar sobre la comunidad todo el poder a disposición del gobierno y de comprometerse en una búsqueda perpetua de un poder cada vez más extenso. Esto no requiere un monto de poder apropiado para cumplir un propósito específico: el propósito se encuentra en la custodia del poder y crece con cada extensión del poder.[9]

Parece entonces que la política de la fe es la búsqueda de la "perfección" ligada al poder: el carácter de la "perfección" es sólo esa condición en las circunstancias que surge cuando se ejerce un control minucioso e incesante sobre las actividades de los individuos. Tampoco debe sorprendernos que así sea. Muchas de nuestras actividades son de esta clase, de modo que el trabajo se ve motivado por las herramientas que se mejoran gradualmente a medida que el proyecto avanza y sólo como medio para continuar con el proyecto. Por ejemplo, la producción de riqueza, que puede estar limitada por las consideraciones de su disfrute, puede convertirse también en un hábito que deje muy atrás a este límite y adquiera un impulso propio dirigido hacia un máximo que coincide con

[8] Véase la *Cambridge Economic History of Europe*, vol. II, cap. vii, p. 9. La referencia a la *Cambridge Economic History of Europe* es un error. En realidad, se hace referencia a Lionel Robbins, *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (Macmillan, Londres, 1952). Véase antes la Introducción del compilador (p. 11).

[9] "El gobierno está obligado a hacer cualquier cosa que propicie el bienestar de los gobernados. El único límite para esta obligación es el poder." Nassau Senior, citado por Robbins, *op. cit.*, p. 45.

una felicidad que disminuye en lugar de aumentar. Tanto el crecimiento de la "educación" en los últimos 150 años como el incremento en las actividades de la BBC desde sus inicios, son ejemplos de cómo opera el mismo proceso. Pero lo notable es que tales empresas están dotadas de un carácter moral espurio, al parecer debido a la energía y a la persistencia con las que se persiguen, y aun debido a la apariencia de inevitabilidad que tienen cuando están en proceso. Hasta aquí, por lo tanto, la política de la fe es comparable a la explotación de una técnica; impulsada por una fuerza interior, la obstaculizan en menor medida consideraciones de utilidad y se priva de todo principio de continencia.

Pero las cosas no terminan aquí. La política de la fe no aparece en una versión general sino en una diversidad de versiones; y una versión debe proveer un principio de continencia. La "perfección" no es sólo lo que parece cuando se ejerce un control minucioso e incesante sobre todas las actividades del gobernado: es la condición mundana de circunstancias de los hombres lo que ha experimentado una definición. Lo que se busca es la "rectitud", "la máxima explotación de los recursos del mundo" o la "seguridad". Aquí, la "perfección" no está ligada al poder, sino que éste se encuentra ligado a una "perfección" particularizada. Y en la medida en que estas nociones de "perfección" son excluyentes, parecería haber en cada una un principio limitante. Pero las apariencias son ilusorias. Si la "rectitud", "la máxima explotación de los recursos del mundo" o la "seguridad" se entendieran como objetivos limitados, cada uno de los cuales requiere una dotación de poder apropiada (y por ende limitada) para su realización, cada uno tendría, ciertamente, un principio de continencia. Pero no ocurre así en la política de la fe. Hay nociones de "perfección" excluyentes, no formas alternativas, que *ex hipotesis* la "perfección" no puede tener. Al aparecer como nociones de la "perfección", ninguna requiere una dotación de poder diferente y apropiada, sino que cada una pide todo lo que haya y busca incesantemente más; así, tienen un carácter en común: la falta de límites. En suma, las distinciones que parecen representar las diversas versiones de la política de la fe carecen de diferencias. Cada una se define no por sí misma sino por el

poder disponible o en perspectiva; cada una es una actividad que debe ser "moralizada" según el principio de "debo porque puedo". Y paradójicamente, como pensarán algunos, es su carácter como "perfección" lo que convierte a su búsqueda, de una actividad moral, en una mera respuesta a la incitación del poder.

III

La *némesis* de la política escéptica, cuando ésta se libera de toda entidad modificadora, es menos espectacular que la de la política de la fe en circunstancias similares: el fracaso del escepticismo es a la vez menos devastador y más sutil, y esta diferencia estructural entre los dos estilos (que ya se ha indicado en otros puntos de nuestra investigación) no es insignificante; constituye un principio que deberemos considerar más adelante en mayor detalle. Pero el fracaso no está ausente de la política del escepticismo: para decirlo en pocas palabras, tal política es inestable cuando se mantiene por sí sola.

El estilo escéptico de gobernar no es anárquico: aquí el extremo no es el "no gobierno", ni siquiera el gobierno reducido a las menores dimensiones. La fe se revela como el máximo gobierno, el ordenamiento total de las actividades del individuo, y desde este punto de vista podría decirse que el escepticismo representa un gobierno mínimo: trata de imponer la menor uniformidad posible a la dirección de las actividades. Pero el carácter del estilo escéptico no es sólo lo que se refleja en el espejo de la fe. Tiene una función positiva: el mantenimiento de un orden público conveniente en la comunidad, y puede rebasar el gobierno mínimo y ser imperial en su propia provincia, sin llegar a gobernar a la manera de la fe. En consecuencia, la *némesis* no es aquí la ausencia de gobierno ni una inclinación al gobierno débil. En realidad, en su ámbito característico, y a causa de la estrechez de éste, el gobierno de estilo escéptico puede ser fuerte justo allí donde el gobierno de la fe tiende a ser débil. El poder que necesita, que no es grande, lo obtiene fácilmente (en la época moderna) y la manera como lo usa no provoca una oposición masiva que exija esfuerzos grandes y posiblemente insufi-

cientes; y en virtud de que, en circunstancias normales, este estilo de gobernar no se encuentra nunca al final de su camino, siempre hay algo disponible para casos de emergencia. En suma, el estilo puede ser fuerte porque no necesita ser aplastante: es supremo porque sus actividades son limitadas.

En la política de la fe, el gobierno no tiene ningún carácter especial; por esta razón, se convierte, en última instancia, en la única actividad legítima, y en general su némesis surge de su característica carencia de límites, de su preocupación por la "perfección". En cambio, en la política del escepticismo, el gobierno aparece como una entre las numerosas actividades que integran la comunidad; sólo es preeminente en tanto que se preocupa por un aspecto universal de las actividades, a saber: su disposición a limitarse recíprocamente. Y en general, la némesis del escepticismo deriva de la severa limitación que se impone a su carácter. Su función consiste en mantener un orden público conveniente, es decir, uno apropiado para la manera y las direcciones de las actividades que realiza la comunidad. Pero el hábito de ser exacto, y nunca excesivo, en el cumplimiento de este deber, tiende a volver menos fácil el cumplimiento. En este sentido, cuando se encuentra sola, la política del escepticismo muestra cierta inadecuación en las condiciones de las comunidades europeas modernas.

El gobierno a la manera de la fe debe ser y parece ser un poder hostil en toda comunidad, excepto en la que esté comprometida a realizar actividades poco numerosas y simples. En consecuencia, tiene la apariencia de un intruso en las comunidades de la Europa moderna: su primer deber consiste en imponer la sencillez, reducir las actividades a aquellas que puedan ser controladas por el poder. Pero lo característico de estas comunidades no es sólo una multiplicidad de actividades, sino también una disposición al cambio rápido y perpetuo. Y la manera apropiada de gobernar será la que no sólo reconozca esa multiplicidad, sino la que también esté dispuesta al cambio. En este punto aparece la falta característica de la política del escepticismo: es un estilo de gobernar adecuado en particular para las condiciones de una sociedad compleja pero relativamente estática. El gobierno de la fe está alerta al cambio porque su principal función es suprimir-

lo cuando implica una divergencia de la dirección escogida hacia la "perfección", y no hay nada en su carácter que le impida cumplir con este deber. Por otra parte, el gobierno del escepticismo, que carece de autoridad para impedirlo, es relativamente indiferente a cambios de cualquier clase, de modo que tiende a ser insensible incluso a las modificaciones que ocurran en su campo, es decir, a la aparición de condiciones que requieran una adaptación del sistema de derechos y deberes para que se mantenga el orden conveniente. Tampoco es ésta una falta contingente: es un defecto de la virtud de este estilo de gobernar.

Una comunidad propensa a cambios rápidos y perpetuos en sus actividades necesita en particular una manera de gobernar que por sí misma no se comprometa fácilmente en tales cambios. Y la insistencia en la formalidad como símbolo de la disciplina en el mantenimiento del orden, que es propia del escepticismo, resulta claramente apropiada. Pero la renuencia a poner en peligro el orden mediante el recurso fácil a la informalidad tiene su contraparte en una resistencia a esas modificaciones de las formalidades sin las que el orden se vuelve rápidamente irrelevante y por ende contraproducente. Y cuando (como ocurre aquí) la virtud no reside en imaginar y prever los cambios, sino en inventar los ajustes más económicos y menos revolucionarios que puedan hacerse en el sistema de derechos y deberes en respuesta sólo a los cambios más manifiestos y bien establecidos, la falta de vigilancia es casi indistinguible de la concentración exclusiva en los asuntos propios. El hecho de preocuparse más implicaría ser menos firme, y una disposición mayor del gobierno para reformar el sistema de derechos y deberes sería inseparable de la asunción de un control mayor de las actividades de la comunidad. En suma, en ausencia de un cometido más grande, la función escéptica de mantener un sistema de derechos y deberes conveniente para las actividades que desempeña la comunidad tenderá a realizarse en una forma lenta. Sin el influjo de la fe, sin el "perfeccionismo" que, como hemos visto, es una ilusión peligrosa, que por sí mismo evoca una némesis, el gobierno al estilo escéptico se inclinará a verse atacado por la némesis del quietismo político.

La disposición del escepticismo a subestimar la ocasión es otra faceta de este fracaso. La fe reconoce toda ocasión como una emergencia, y en nombre del "interés público" o del "bien público" mantiene su imperio antinómico recurriendo a su vasto poder, que siempre está en proceso de aumentar (porque siempre es insuficiente). Por ejemplo, la doctrina del "dominio eminente" se magnifica en una doctrina de la "soberanía" y no se entiende como un auxiliar para la interpretación de la ley, sino como una ley para acabar con todas las leyes, como la autoridad del control minucioso *ad hoc*, como (en suma) el atajo hacia el cielo.[10]

Por otra parte, en el estilo escéptico, el hecho de que el gobierno acepte estar condicionado por las emergencias equivale ya a una especie de derrota. En términos estrictos, en este estilo no puede haber emergencias: cuando la ley está a merced de la ocasión, termina el imperio del derecho; y cuando las modificaciones al sistema de derechos y deberes se hacen en respuesta a circunstancias extraordinarias, puede introducirse una adecuación temporal y local, pero sólo a costa de dañar todo el tejido que el gobierno debe proteger.

Por lo tanto, el escepticismo está inclinado a la subestimación. Cuando rechaza las imposiciones de las emergencias en su propio campo y se muestra renuente a ir más allá de éste, tiende a confundir las emergencias genuinas con las falsas de la fe y a rechazarlas. Pero al actuar así, el escepticismo revela

[10] Es inevitable que, en ciertas circunstancias, el gobierno abuse de los derechos privados, incluidos los derechos del ciudadano en contra del gobierno; cualquiera que sea su estilo, el gobierno no puede consentir ningún freno absoluto a su eficacia. Esta doctrina se formula en el concepto del "dominio eminente", y se entendía que no planteaba ningún problema grave mientras el gobierno estuviese orientado en dirección del escepticismo, es decir, mientras que las "circunstancias" se interpretaran en forma estrecha antes que amplia y el derecho se ejerciera con desconfianza. En efecto, podría afirmarse que el concepto mismo es escéptico porque distingue las actividades en las emergencias de las actividades normales. Pero cuando el máximo empieza a desplazar al mínimo, cuando la "necesidad pública" se extiende al "bienestar", la "prosperidad" o la "salvación", o cuando toda ocasión pudiera designarse como una "emergencia" que justificara la práctica del derecho de "dominio eminente", o bien, cuando en algunas de sus actividades el gobierno reclamara siempre privilegios especiales (por ejemplo, la exención del cumplimiento específico de algún contrato), este derecho devoraría a todos los otros, y aparecería una doctrina bastarda e inmanejable de la "soberanía" generada por pequeñas situaciones.

una insuficiencia que lo coloca en el camino de la otra manera de fracasos a la que es susceptible. La energía y el empeño característico de las comunidades europeas modernas exigen una formalidad en el gobierno que el estilo escéptico puede proveer; pero también reclaman la acción en las emergencias genuinas, y aquí se ve este estilo perjudicado por sus propias virtudes. La paradoja de la política escéptica es que aunque es el estilo que posee la mayor reserva de poder para usarla en las emergencias, es también el menos dispuesto a recurrir a ella. Responde lentamente a las situaciones imaginarias que despierta la idea de que hay peligros al acecho. Pero el estilo escéptico no puede sostenerse como una actividad puramente empírica; requiere algo más para obtener la coherencia que —cuando aparece con pasión y urgencia poco habituales, o como una ideología— evoca una respuesta defensiva. La insatisfacción consciente por la falta de proyectos destinados a generar mejoras supera al hábito de "no hacer". El alejamiento de la autolimitación estudiada llega a verse como algo inevitable. Ante un estilo apasionado que alcanza sus resultados limitados mostrándose como una empresa ilimitada, esta autolimitación estudiada, la *mésure* por parte del gobierno, debe considerarse fuera de lugar, es decir, en el mejor de los casos debe tenerse como algo extraño, y en el peor, como un ejemplo de indolencia. Siempre resulta difícil mostrarse entusiasta de la moderación o apasionado por la temperancia, pero en estas circunstancias resulta imposible. Puesto que no demanda amor ni gratitud, sino sólo respeto, este estilo de gobernar será contemplado con indiferencia o incluso con desprecio. Mientras que la fe sufre la némesis del exceso, el escepticismo se ve privado de su autoridad por su moderación.

El hecho de que los ciudadanos no lo entiendan con facilidad significa, para un estilo de gobernar, ser condenado por inapropiado, aunque esa falta de comprensión hable más de los individuos que del estilo. En este clima activista (en el que el gobierno de la fe parece tan relevante), el estilo escéptico debe aparecer como una manifestación ininteligible y sofisticada. Como hemos visto, este estilo es primordialmente una actividad judicial, y cuando los hombres persiguen los logros

individuales o colectivos, fácilmente se cae en el error de tomar la actividad judicial como un obstáculo. Este estilo se desdice exactamente en el punto en que el activista espera una afirmación de la autoridad; el estilo abdica cuando el activista espera que actúe; insiste en los tecnicismos; es estrecho, severo y poco entusiasta, y carece de valor o de convicción. Es un estilo de gobernar que reconoce la existencia de múltiples direcciones en las actividades y, sin embargo, no expresa su aprobación por ninguna; un estilo que supone la "imperfección" y sin embargo no aventura ningún juicio moral. Otorga gran valor al precedente, pero no cree que esa ruta conduzca a ningún destino.[11] Pretende estar determinado por "lo que conviene", pero de un modo tan refinado que no se rendirá a la búsqueda de la "perfección". En lo que parece una autolimitación caprichosa, se niega a defender a los hombres en una forma que los prive de toda autoridad para que se defiendan ellos mismos. Si al activista le interesa la "verdad", una ley que prohíba al tribunal escuchar lo que, si se escuchara, establecería la culpa, aparece como un tecnicismo obstructor. Si le interesa el "buen gobierno", le parecerá absurdo que se permita la obstrucción de los derechos de propiedad. Si le interesa la "rectitud", hacer la paz con los viles le parece ruin. En suma, las distinciones intelectuales que constituyen este estilo de gobernar son ajenas al clima de opinión activista; en un mundo donde todas las demás actividades son serias, donde la diligencia es virtud, y la energía, excelencia, tales distinciones dan al gobierno un carácter de frivolidad.

No hay duda de que este enjuiciamiento de la política del escepticismo es fruto de la ignorancia y de una concepción errónea. Sin embargo, revela cierta inadecuación del estilo y, lo que es más importante, nos conducirá —si se lo permiti-

[11] "Precisamente porque creo que el mundo estaría muy bien si viviera bajo leyes diferentes de las nuestras en muchos sentidos, y porque creo que el respeto a nuestro código especial queda justificado simplemente por su existencia, porque tal código es aquel al que nos hemos habituado y no porque represente un principio eterno, me resisto a consentir la derogación de un precedente, y creo que nuestro deber importante consiste en asegurarnos de que el duelo judicial se libre en su forma acostumbrada." Holmes, *Collected Legal Papers*, p. 239.

BIBLIOTECA - UNIVERSIDAD NACIONAL

mos— a la némesis final del escepticismo: la disposición de reducir la política a un juego.

Por "juego"[12] entiendo la actividad realizada en ciertas ocasiones, en momentos fijos, en un lugar determinado y de acuerdo con reglas exactas, de modo que la importancia de la actividad no reside en un resultado buscado, sino en la disposición que se disfruta y se promueve y que ha originado la actividad. Esta actividad contrasta, en general, con los actos "serios", con lo que podría llamarse "vida ordinaria". Sin "vehemencia" no puede haber "juego"; sin "juego" no puede haber "vehemencia". En consecuencia, el "juego" no se opone de manera simple o directa a la actividad "seria"; su relación con la "vida ordinaria" es la de un compañero irónico que exhibe él mismo las tensiones, la violencia y la "seriedad" de la "vida ordinaria", pero éstas son una parodia de sus originales, y cuando se reflejan en la "vida ordinaria" tienen el efecto de aminorar su "seriedad" y reducir la importancia de los fines perseguidos.

Por supuesto, hay un componente "de juego" en la mayoría de nuestras actividades: en los negocios y en la religión. Y siempre que insistimos en la manera antes que en el resultado, estamos en este sentido "jugando". Pero en ninguna parte se presenta con mayor claridad este componente que en las diversas facetas de la actividad política, en la conducción de los asuntos domésticos, en la administración de justicia, en la diplomacia y en la guerra. Por supuesto, la magnitud y la importancia del lugar que se reconoce al "juego" dependerá de nuestra interpretación del detalle de estas actividades, pero, según cualquier interpretación, este componente destaca en la administración de justicia y en la conducta del gobierno parlamentario. Para estas dos actividades hay un lugar y un tiempo, lo que las aísla del mundo exterior. Quienes se dedican a estas actividades cumplen una función que distingue su comportamiento, aquí y ahora, del seguido en otras partes: sus movimientos conforman un rito y su manera de hablar está protegida por privilegios especiales y determinada por reglas precisas. Los amigos aparecen como oponentes; hay

[12] Véase J. Huizinga, *Homo Ludens*.

disputas sin odio y conflictos sin violencia; la victoria se subordina a reglas y convenciones aceptadas; se reconoce como legítimo el hecho de ganar una discusión mediante la explotación ingeniosa del procedimiento, pero la inobservancia del rito (aunque sea inadvertidamente) descalifica al litigante, y el conjunto está inserto en unas convenciones que permiten la victoria merced a las palabras y de ningún otro modo.

En todo esto hay muchas cosas ajenas a la política de la fe. Este estilo de gobernar es preeminentemente "serio". La actividad política se aproxima a la "vida ordinaria", y el resultado se considera más importante que la forma de conseguirlo. El debate no es conversación, sino argumentación, y cuando se ha determinado la dirección de las actividades, no hay lugar para la "oposición". En realidad, todas las características del gobierno europeo moderno que hemos considerado lamentables desde el punto de vista de la fe son las que pertenecen al componente del "juego", y siempre que nuestra política ha virado decisivamente en esa dirección, este componente es el que ha sido reducido o suprimido. Por otra parte, el componente del "juego" representa preeminentemente al escepticismo; de hecho, puede ser identificado con el estilo escéptico. Se reconoce a la política como una actividad limitada, distinta de la "vida ordinaria". La insistencia en la formalidad en la conducción de los asuntos; el resultado subordinado a la manera de lograrlo; el concepto del debate como conversación y como un socio perpetuo en la actividad gubernamental; el reconocimiento de los instrumentos (tales como las decisiones mayoritarias) como nada más que convenciones adecuadas; la comprensión de la importancia limitada de la victoria: todas éstas son a la vez características de la política del escepticismo y de la política como "juego". Y el escéptico observaría luego que la relación entre este estilo de gobernar y las actividades de sus gobernados es, en muchos sentidos, la que existe entre el "juego" y la "vida ordinaria". Gobernar no es el asunto "serio" de imponer a las actividades cierta dirección y proveerlas de energía y de un objetivo; es el acto de brindar a las actividades corrientes un medio fácil y siempre apropiado para resolver las dificultades generadas por su concentración apasionada y exclusiva en ellas mismas, y en

esta forma reducir la violencia del impacto de una actividad sobre otra. Es obvio que esto no puede hacerse sin una dotación de poder, pero el escéptico señalará que el que hace falta es poco y que la manera como se ejerce, su formalidad y moderación, es en sí misma una crítica irónica del exceso y de la concentración de las actividades que controla.

Así, los polos de nuestra política pueden reformularse como "vehemencia" y "juego". Y "vehemencia" y "juego" son a la vez oponentes y socios, de modo que la fe y el escepticismo son a la vez enemigos y amigos. El escepticismo representa el extremo del "juego", y su némesis (cuando está solo, privado del influjo modificador de la "vehemencia") será la que corresponde al carácter del "juego".

Hay cierta exuberancia improvisada que tiende a aparecer con la exactitud propia del "juego": una disposición a exagerar las cosas. Pero esto no es presagio de un colapso; es sólo una manifestación de la libertad que permiten los esquemas exactos, es el *juego* dentro del "juego". Pero cuando surge la pasión por el triunfo, el encanto se rompe y el "juego" termina. Sin embargo, aunque ésta es una derrota, no es una autoderrota. La autoderrota del "juego" es el letargo que se apodera de éste cuando uno de los jugadores es enteramente indiferente al triunfo. Concedemos algunos puntos porque vemos que a nuestro oponente le agrada ganar, pero ello no tiene ningún propósito. La apatía se contagia, el "juego" se desmorona y la competencia termina. En el "juego" en sentido estricto, la victoria y la derrota son irrelevantes, pero sin la ilusión de que el triunfo es importante, el "juego" es imposible. Ésta es la némesis del "juego": la creencia de que no hay *nada* serio en la mortalidad. Pero así como la ironía del escepticismo puede rescatar a la fe de la derrota propia de su carácter irreprimible, el influjo de la fe, la ilusión de que hay una victoria por obtener (sin acudir al extremo de la fe), rescata de la autodestrucción a un estilo de hacer política dispuesto a reducir a un mero "juego" la actividad gubernamental.[13]

[13] *Cf.* Shaftesbury, *Characteristicks* (segunda edición), vol. I, p. 74.

IV

Decir que cada estilo, cuando opera por sí solo, es autodestructivo y que lo que puede rescatarlo es algo que el otro estilo puede proveer, quizá sea sólo una forma pintoresca de decir que la fe y el escepticismo en la política europea moderna no son meramente oponentes, sino también socios. Nuestra investigación de la némesis de los estilos refuerza la noción de que no son, en términos estrictos, maneras alternativas de gobernar y de comprender la función gubernamental, sino los polos del movimiento interno de nuestra política.

Además, ha iluminado una característica de la fe y del escepticismo que hasta ahora, aunque perceptible, no había sido advertida con propiedad, a saber: el hecho de que los dos estilos no encajan exactamente el uno en el otro. Se oponen, pero la oposición es oblicua; son socios, pero no tienen exactamente la misma posición. Esta desigualdad se declara inequívocamente sólo cuando consideramos las incapacidades respectivas de la fe y del escepticismo para funcionar solos.

La contradicción es una característica necesaria de la política de la fe. No quiero decir que, a largo plazo, la aplicación de este estilo de gobernar llevará inevitablemente a la comunidad hacia su destrucción, especialmente a la comunidad del tipo que existe en la Europa moderna; eso puede ocurrir, pero no es lo importante. Quiero decir que este estilo es inherentemente contraproducente. Por otra parte, la política del escepticismo padece sólo una inclinación contingente a las contradicciones: cuando opera sola, lo hace de manera inestable. En consecuencia, mientras que el influjo del escepticismo puede rescatar a la fe de una autodestrucción segura, el de la fe salva al escepticismo sólo de una apenas probable.

Si la política del escepticismo representara la mera anarquía, este estilo de gobernar sería inherentemente contradictorio y tan plenamente dependiente de la fe como ésta lo es del escepticismo: la anarquía y la fe, cuando operan solas, significan en formas diferentes la abolición del "gobierno". Pero el escepticismo no es anarquía y ni siquiera se inclina a ella. Y en virtud de que escapa a la anarquía, evade la autodestruc-

ción inherente como manera de gobernar. Los defectos de sus virtudes son graves, y si se manifestaran a plenitud, seguramente no serían mejores que un estilo vacilante de hacer política; pero no es necesario que ocurra así. Por lo general, la inadecuación del estilo escéptico a las comunidades de la Europa moderna (que es su mayor fracaso) es una inadecuación a condiciones que no favorece por sí mismo, a saber: las de "emergencia" y "guerra". Es cierto que en las comunidades europeas modernas la "guerra" debe considerarse como una condición normal antes que desusada, pero no es (por lo que toca a los grandes conflictos) una consecuencia del carácter de las comunidades mismas, sino del hecho de que sus actividades políticas han virado con frecuencia y durante largos periodos en la dirección agresiva de la fe. Los grandes conflictos de la época moderna han sido religiosos, o bien, se han originado en la búsqueda de la "perfección" —entendida como la explotación máxima de los recursos naturales— o en defensa de la "perfección" como "seguridad". Una manera de gobernar que no está dispuesta a reconocer esta condición ni está preparada para satisfacerla tenderá a fracasar cada vez que aparezca, y podría decirse que es inadecuada si, siendo probable que se dé la condición, no hace nada para alentar su aparición.

Además, el exceso, la falta de continencia que corresponde al estilo de la fe cuando opera solo, es característico y completo en el sentido de que siempre es tan grande como lo permita el poder disponible; pero dado que el escepticismo en la política no es anarquía, la severa autolimitación que le es característica (y en virtud de la cual es una actividad "moral" y vulnerable) no es un extremo; no se limita hasta desaparecer. El estilo de la fe, cuando está solo, no es susceptible de grados, no hay más o menos: siempre está en el extremo de su cuerda y es incapaz de la autocrítica que le permitiría defenderse de sus propios excesos. Como hemos visto, es la política de la inmortalidad: construye para la eternidad. Pero el estilo escéptico, aun cuando se desenvuelve solo, es capaz de cierta autocrítica; hay un límite reconocido con el que puede comparar sus logros y disfruta de cierta reserva y cierto margen para el movimiento interno y para la autocorrección. Es la

política de la mortalidad, lo que no significa que el alcance de sus miras se confine a un instante presente, sino que tal alcance no es corto ni largo. Todo es provisional en este estilo, el cual se dispone de modo que pueda crecer o disminuir según lo demanden las circunstancias cambiantes; pero hay grados de evanescencia, y lo que es transitorio no es, por esa razón, meramente momentáneo. El estilo de la fe es una actividad de dioses; el del escepticismo, de hombres, y no es una actividad efímera. En suma, si consideramos estos polos de nuestra actividad política como positivos y negativos, tenemos que reconocer que mientras el estilo de la fe denota "todo" —el control completo de las actividades que integran a una comunidad—, el estilo del escepticismo no denota "nada" sino "poco".

Más aún, esta desigualdad entre el carácter de la fe y el del escepticismo podría formularse en un principio práctico general: exceso y defecto no son equidistantes de la media. Como observara Isócrates, y Confucio antes que él, "la moderación reside en la deficiencia antes que en el exceso";[14] en efecto, la deficiencia misma disfruta de una media porque nunca es absoluta. El pródigo puede disponer de todo lo que posee y más aún, pero incluso el avaro debe gastar algo; el tirador cuyo primer disparo se queda corto puede ver dónde cayó la bala para corregirse y dar en el blanco la próxima vez; pero el tirador cuyo primer disparo vuela hasta donde el ojo no puede seguirlo no está más cerca de dar en el blanco que si no hubiese disparado nunca. Y cualesquiera que sean las limitaciones de este principio, creo que podemos considerarlo útil cuando analizamos las conclusiones que nos es permisible obtener de nuestra manera de entender la política.

[14] Isócrates, *Ad Nicoclem*, p. 33; Confucio, *Analects*, iv. p. 23.

VI. CONCLUSIÓN

1

Las actividades humanas, cualquiera que sea su destino, disfrutan de un grado de movimiento circunscrito. Los límites que lo definen son históricos, es decir, son a su vez un producto de las actividades humanas. En términos generales, no hay límites "naturales" distintos de los límites históricos: los que se adscriben a la "naturaleza humana", por ejemplo, no son menos históricos que los que reconocemos de inmediato como derivados de las condiciones determinadas por las actividades. Aun lo que el hombre puede hacer con su fuerza física está determinado por los instrumentos e inventos históricos, de los que ninguna comunidad ha carecido. Siendo históricos, estos límites no son absolutos, pero en ningún momento dejan de ser límites por esa razón. Pueden ser amplios o estrechos, pero nunca están ausentes. El vuelo de la imaginación, el poder del poeta sobre palabras e imágenes, las hipótesis del científico, los compromisos y distanciamientos del filósofo, y los proyectos y empresas del hombre práctico son formas de aprovechar lo que se da o se sugiere, dadas las condiciones del mundo. Desde cierto punto de vista, la civilización se distingue de la barbarie por una mayor amplitud y por tener límites más firmes para el desempeño de las actividades.

Así ocurre con nuestra actividad política y con la forma de entender y cuidar las disposiciones públicas. El político tiene siempre cierto campo de visión y ciertas posibilidades; lo que puede contemplar, desear o intentar está sujeto a los límites históricos de cada situación. A fin de comprender su actividad es necesario examinar primero el campo en el que se mueve, las elecciones que puede hacer y las empresas que puede intentar. En efecto, mientras no entendamos esto, cualquier otro juicio que formulemos acerca de su actividad

—por ejemplo, juicios de aprobación o reprobación— tenderá a carecer de fuerza y relevancia. Los límites de este campo, como los de cualquier otro, no están fijados para siempre, por supuesto; son límites históricos y por lo tanto siempre se están moviendo, contrayéndose y expandiéndose. Sin embargo, en cada ocasión están relativamente fijos, y aunque la contracción y la expansión mismas no son nunca fortuitas o ilimitadas, siempre constituyen el aprovechamiento de las posibilidades. El político más libre es aquel cuyo conocimiento profundo de las oportunidades y de los límites de su situación histórica hace que estén a su disposición no sólo algunas de las insinuaciones de dicha situación, sino todo el conjunto de sus posibilidades, y al mismo tiempo lo precave de empresas que carezcan de fundamento en tales circunstancias.

En las condiciones de la Europa moderna, la actividad política es un movimiento dentro de ciertas posibilidades históricas. Durante los últimos 500 años, estas posibilidades se han expandido en algunas direcciones y se han contraído en otras: lo que se puede contemplar ahora es, en algunos sentidos, un campo de actividades menor, y en otros, uno mayor que hace 500 años. Pero estas contracciones y expansiones son relativamente insignificantes. El campo del movimiento interno no ha cambiado en lo fundamental: podría afirmarse que la historia moderna se inauguró con una expansión peculiarmente grande y rápida de las posibilidades políticas, y desde este punto de vista su curso ha sido el aprovechamiento cada vez más completo del campo abierto. Así, entender la política de la Europa moderna es, en primer lugar, reconocer el alcance característico de su movimiento. En otras palabras, la actividad política en la Europa moderna consiste en aprovechar las disposiciones pertenecientes al "carácter" político de la Europa moderna; un carácter que se distingue por cierto margen de movimiento interno.

He llamado respectivamente política de la fe y política del escepticismo a las dos disposiciones en las que se han agrupado los impulsos del carácter político de la Europa moderna. Desde cierto punto de vista, son dos concepciones y estilos "ideales" opuestos no en forma directa sino oblicua, y con más frecuencia la política de la Europa moderna se ha incli-

nado en una u otra dirección en lugar de reposar en uno u otro extremo. Sin embargo, siempre desde este punto de vista, la política de la fe y la política del escepticismo son estilos de gobernar excluyentes, y las tendencias de gobierno en los tiempos modernos han sido una *concordia discors* de ambos.

Pero no son sólo dos estilos opuestos ni son sólo los extremos de los que es capaz nuestro carácter político, barreras inertes que encuentra de tiempo en tiempo y que no puede rebasar. Mejor dicho, son las "cargas" de los polos de nuestra actividad política, que ejercen una atracción que se hace sentir en todo el ámbito del movimiento, y nuestra actividad política ha sido en todo momento, incluso cuando ha avanzado mucho en una u otra dirección, el resultado de estas dos atracciones y no sólo la consecuencia de una de ellas. Por lo tanto, la política de la fe y la política del escepticismo no son propiamente estilos alternativos de gobernar; proveen a la vez los límites y el impulso de nuestro movimiento político. El alcance característico de este movimiento no está condicionado por los extremos en la forma en que lo estaría si fuesen sólo sus fronteras: esta polaridad ha dado a nuestras actividades políticas su ambivalencia peculiar, y a nuestro vocabulario político, su ambigüedad característica. Si no hubiese movimiento interno, no habría ambigüedad, y sería diferente si el movimiento interno estuviese gobernado por otros extremos.

Así, ésta es la naturaleza del movimiento político en la Europa moderna y éstos son los límites que lo contienen y motivan a la vez: tal es nuestra situación. Ahora debemos considerar qué conclusiones podrían extraerse de esta manera de concebir nuestra situación política y si, en particular, hay una manera apropiada de actuar según este carácter político.

II

Sin duda, nuestro primer impulso será concluir que, cualquiera que sea la utilidad práctica de la ambivalencia y la ambigüedad, estaríamos mucho mejor si esta compleja mane-

ra de hacer política se redujera a la sencillez. Lo que perdiéramos en riqueza y diversidad lo recuperaríamos con la falta de distracciones: es tan insensato esperar la complejidad sin la ambigüedad, como, por ejemplo, esperar que el fuego caliente pero no queme. Y la imposición de sencillez a nuestro carácter político tendría la virtud de privar a la política de la exagerada importancia que ha llegado a imputársele: se cree que la política es importante en gran medida porque es difícil, y es difícil en gran medida porque es complicada. Durante largo tiempo, esta tarea ha sido atractiva para los espíritus más audaces (y quizá más impacientes) que pronto llegaron a verla como la única manera segura de corregir la confusión de la política europea moderna. "¡Caramba, qué desorden!", exclamó a uno de los representantes de esta postura del siglo XVII;[1] y a medida que el caos se desenvuelve ante sus ojos, tiene una visión de la simetría que podría remplazarlo. Además, los admiradores más recientes de un estilo simple de hacer política podrían señalar el éxito de proyectos similares en otros campos. La complejidad característica de nuestro derecho (la consecuencia de su ascendencia heterogénea y de la falta del valor necesario para descartar algunas veces lo que se convierte en mero estorbo) se ha reducido notablemente durante los últimos 150 años. Pero, en general, los simplificadores de nuestro derecho han obtenido sus victorias en el campo de los procedimientos, y aunque podría haber lugar y oportunidad para reducir la complejidad de nuestros procedimientos políticos, esto apenas tocará a la notable complejidad de nuestra política. El cometido de los reformadores del derecho es análogo al de la simplificación de nuestra ortografía, mientras que el proyecto de una política simple es análogo, en la magnitud de la empresa, a la simplificación de la lengua: restringir o eliminar el vocabulario y la sintaxis que corresponde, por ejemplo, al "inglés básico", o bien (en otro plano), crea el idioma "inglés" a partir de la exclusión de todos los latinismos. En efecto, ésta es la clase de política simple que tenía en mente el fisiócrata que conjeturó que "bastaría tener la capacidad y la paciencia que

[1] Comenio, *The Labyrinth of the World.*

muestra un niño bueno en aritmética para convertirse en un buen político y en un ciudadano verdaderamente bueno".[2]

Así, la tarea de eliminar la ambigüedad de nuestra política aboliendo su complejidad no deberá emprenderse sin determinar primero qué pauta simple se impondrá. La simplificación de procedimientos podría lograrse con la sola eliminación de algunas acrecencias del tiempo que han perdido su sentido o se han vuelto obstáculos, o bien, con la exclusión de evidentes anomalías, pero un estilo simple de hacer política requiere una reforma más radical, y a menos que nuestro inventor descubra un estilo enteramente nuevo, un artificio comparable a una nueva lengua dotada de un vocabulario y una sintaxis propios, la elección que se nos plantea está entre uno u otro de los estilos que existen ahora. Sin duda, la selección de uno y la exclusión del otro eliminaría la ambigüedad de nuestro vocabulario político. Éste es, en efecto, el carácter de todas las propuestas concretas para suprimir la complejidad de la política europea. El marxismo, por ejemplo, es un proyecto simplista de esta clase: nos pide renunciar a todas las formas de actividad política salvo la que es apropiada para cierta versión, la baconiana, de la política de la fe. El designio del comunismo consiste en simplificar no sólo la actividad política, sino todas las actividades; todos los problemas se reducen a uno solo, y es quizá el único plan para la simplificación de la política europea en el que se percibe claramente lo inadecuado que resulta un estilo simple de hacer política en una sociedad compleja. Es el modelo ideal de todos los estilos simples de hacer política, y su origen puede rastrearse hasta los primeros proyectos por evadir la complejidad de los siglos XVII y XVIII.

Sin embargo, nuestra interpretación de la política europea moderna sugiere razones concluyentes como para creer que un estilo simple de hacer política no es sólo inadecuado para el carácter de las comunidades europeas modernas, sino que se halla inherentemente condenado al fracaso; es una fuga de las consecuencias de la complejidad que no conduce a ninguna parte. Si nuestra elección se da (como en efecto ocurre)

[2] G. Weulersee, *Le Mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, ii, p. 123.

entre los dos estilos que integran nuestras complejas formas de actividad política, se trata de la elección de Hobson: al escoger alguno le estamos pidiendo algo que no nos puede dar. Porque como hemos visto, la política de la fe y la del escepticismo no son estilos alternativos, sino las "cargas" de los dos polos entre los que se mueve, y se ha movido durante cerca de 500 años, la política europea. Cada estilo, en abstracto, puede tener la virtud de la sencillez, pero ninguno, tal como los conocemos, puede ser por sí solo un estilo concreto de actividad política. Y hemos observado cuál sería el carácter de cada uno si se disolviera su asociación con el otro. La fe simplificaría la política aboliéndola, y los vicios de un escepticismo no matizados por el influjo de la fe podrían destruirlo en breve plazo. Entonces, se puede concluir que no podemos escapar de nuestra situación imponiendo la sencillez a nuestra política: en nuestra situación sólo se aprecia una manera compleja de actividad política. Nuestra tarea consiste en encontrar algún recurso para sentirnos cómodos en la complejidad que hemos heredado y que no podemos evitar ahora sin caer en la falsa esperanza de descubrir un mercado donde podamos trocarla por la sencillez.

III

Siendo el carácter de nuestra política como es —inevitablemente complejo—, debemos aprender a aprovechar sus virtudes. No puede haber duda de que disfrutaríamos sus virtudes más plenamente y evitaríamos mejor sus vicios si nos alejamos de los extremos que es capaz de presentar y si exploramos el área situada en medio. En efecto, la característica preeminente de un estilo complejo de hacer política es que ofrece una región intermedia habitable donde podemos eludir los extremos autodestructivos. Así, sentimos cómodos en este estilo es observar lo que podríamos llamar la media en acción.[3] Su principio es: *il faut jamais outré*, y no es un prin-

[3] Tomo esta expresión del filósofo confuciano Tzu Szu, quien, apropiadamente para mi propósito, la contrasta no sólo con el exceso en la acción sino también con el absolutismo del "conocimiento".

cipio extraño, impuesto desde el exterior por alguna creencia arbitraria en la que la virtud es en todas partes un punto medio entre los extremos. Esta creencia puede ser correcta, pero aquí el punto medio es un principio divulgado por un estilo complejo de hacer política; si nuestra política no fuese compleja, si apuntara inequívocamente en una sola dirección, sería absurda. Más aún, en la medida en que aceptemos la política europea moderna tal como es y no neguemos una mitad de su carácter, veremos que se inclina a ocupar esta región intermedia y que sólo la abandona cuando uno u otro de los polos deja de ejercer su atracción. Así, el principio del punto medio es inherente a una manera compleja de hacer política, y en ella elude la perogrullada por el hecho de que tenemos ante nosotros una noción clara de tales extremos. Además, debe observarse que en este caso la media no es un punto fijo; el principio de la media en acción no priva a nuestra política de movimiento interno ni le impone la sencillez. Un estilo complejo se inmoviliza sólo cuando reposa en uno de sus horizontes y deja de ser complejo. La media no es un punto central de reposo, sino una región intermedia del movimiento.

Hay un pasaje en la historia de nuestra política que apareció apropiadamente en un momento en que estaba inclinada a correr de un extremo al otro, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, cuando el principio de la media en acción surgió por primera vez en todo su esplendor. Es un pasaje que no tiene nada de la brillantez de la política llevada a un extremo o de las causas abrazadas con pasión, pero sí revela el carácter concreto de una política compleja más inequívocamente que cualquiera de las situaciones más espectaculares. No apareció por falta de pasión en ninguno de los bandos ni fue un mero ejemplo de la política de la inacción. El entusiasmo no fue censurado sino como puesto en el lugar correcto.

La fe había alcanzado triunfos impresionantes y sus avances terminaron característicamente en un callejón sin salida (sus paladines no estaban conscientes de lo que había ocurrido, de modo que siguieron anotando los éxitos: se creía, sobre todo en Francia, que la fe tenía "un futuro espléndido"). Pero en el momento parecía como si el escepticismo hubiese to-

mado una revancha poderosa. Sin embargo, no era así; la contienda tomó un respiro, y en la reflexión que siguió apareció el principio político de la media en acción. Se escucharon muchas voces, y entre los participantes más notables se contaron Locke, Berkeley, Shaftesbury, Halifax, Boyle, St. Evremand, Fontenelle y Hume; también había ingeniosos (como De Mandeville) que aportaron en el ruedo su sentido del humor. No integraban un partido político, no pertenecían a una sola nación ni eran los primeros en percibir el carácter de la política moderna; utilizaban en gran medida las ideas de otros que habían hablado antes y sus opiniones estaban naturalmente limitadas por su situación inmediata. El diálogo no se reducía a la política, sino que abarcaba todo el campo de la conducta humana. Fue un hecho desafortunado, porque el principio político de la media en acción se perdió en medio de una censura general del exceso y del "entusiasmo" y en una defensa general de la "moderación" y del "buen humor" en todas las relaciones humanas. La actividad política, el cuidado de los acuerdos públicos de la comunidad, apenas se percibía como una clase de actividad, y el principio de la moderación, que debiera haberse detectado en el carácter de la política moderna, apareció como si fuese un principio político porque era, en primer lugar, un principio general de la conducta humana. Sin embargo, a pesar de esta confusión no se perdió la noción de la media en la actividad política. En Inglaterra, un indicio había aparecido en la Ley de Indemnización y Olvido de 1660, que pedía que la nación regresara a su "antiguo buen humor"; pero se logró poco. Sin embargo, se manifestó con notable agudeza en *The Character of a Trimmer*, de Halifax, aunque no se sostenía por sí solo; éste fue uno de muchos intentos por extraer el principio de "moderación" de las condiciones de la política moderna, y el "estibador" *(trimmer)* existió por supuesto como hombre antes de convertirse en "personaje".

Halifax era un escéptico político como lo eran también, en grados diversos, sus compañeros en esta empresa. Pero no es sorprendente que fuesen los escépticos quienes descubrieran por primera vez el principio de la media en la política moderna. Porque aunque el estilo escéptico es en sí mismo un

extremo, su extremosidad no consiste en imponer una sola pauta de actividades a la comunidad, y por tanto disfruta (como hemos visto) de una tolerancia característica que insinúa una doctrina más amplia de la moderación. Pero lo que Halifax nos ofrece en *The Character of a Trimmer* no es una doctrina del escepticismo, sino de la moderación. Su única desventaja era su apreciación imperfecta de la polaridad esencial de la política moderna derivada de su preocupación por las peculiaridades de la situación de la época: los extremos entre los que se encuentra su media son los de la "autoridad" (o "monarquía") y de la "libertad" (o "mancomunidad"), y debido a su ambigüedad y a su referencia local, éstos no son los horizontes genuinos de la política moderna y están a un lado de la fe y del escepticismo.

Así, el principio de la media en acción es la virtud de explotar el campo intermedio de nuestras oportunidades políticas, la facultad de no tomar las palabras de nuestro vocabulario político en toda su extensión. El "estibador" se sirve de su peso para mantener el barco con la quilla nivelada, y al observar detenidamente su conducta descubrimos ciertas ideas generales en operación. Al estibador no le interesa sólo el movimiento interno de la política; su noción de política (como dice Halifax) es sólo que "todo irá bien si el barco está nivelado". Esto no es así porque comparta necesariamente la duda del escéptico acerca de que haya algún movimiento que no sea interno, sino porque cree que cualquier otro movimiento deberá ser abandonado a sí mismo: señalar el movimiento "progresivo" como la preocupación directa del gobierno equivale a seguir la política de la fe. Preocupado por impedir que la política se vaya a los extremos, cree que hay tiempo para todo y que todo tiene un tiempo no providencial sino empírico. El estibador mirará en cualquier dirección que la ocasión parezca requerir para que el barco se nivele. Sin embargo, sus cambios de dirección no serán frecuentes, repentinos ni grandes, porque los cambios que su movimiento trata de contrabalancear no son, en su mayor parte, frecuentes o repentinos. Además, reconocerá la necesidad de que otros miren en una dirección diferente a la suya: la media en la acción no se alcanzará nunca con un

movimiento general en este sentido o en el otro; en realidad, tales movimientos son precisamente los que la media en acción trata de excluir. Un movimiento pequeño, si es oportuno, será menos desconcertante que uno grande en una etapa posterior, y el estibador puede considerar que el curso de la política moderna permite algunas generalizaciones. Por ejemplo, puede esperar que los jóvenes sean más sensibles a ciertos distintivos de nuestra política y se inclinen naturalmente en dirección de la fe, mientras que los viejos reconocen más fácilmente otros y se apegan a la desconfianza prudente del escepticismo. De esta forma, el estibador entenderá los diferentes grupos y fracciones de su comunidad, en lo tocante a sus disposiciones naturales e históricas, sin considerar a nadie incapaz de hacer una contribución.[4] Ni Dionisio ni Apolo, sino cada uno en su lugar y en su momento. También considerará probable que una comunidad relativamente simple se vea atrapada con más facilidad por las perspectivas que el estilo de la fe parece ofrecer en relación con una comunidad que disfruta de una diversidad confiada y bien establecida de direcciones y en función de la cual dispondrá sus expectativas y su peso. Observará el éxito con suspicacia y prestará su apoyo más pronto a la debilidad que al poder; disentirá sin disidencia y aprobará sin comprometerse irrevocablemente. En la oposición no negará el valor de aquello a lo que se opone, sino sólo su adecuación, y su apoyo lleva consigo sólo el juicio de que lo que apoya es oportuno.

Así pues, el "estibador", este personaje político que corresponde a una manera compleja de la actividad política, es un "servidor del tiempo". Tiene más afinidad con el escepticismo que con la fe, pero posee una ventaja sobre el escéptico en su capacidad de reconocer los cambios y las emergencias. Sus necesidades son conocimiento y criterio: conocimiento de la polaridad de la política en la que se mueve y criterio para

[4] Para Pascal, quien lo observó respecto de los polos representados por los jesuitas y los jansenistas de su época, el principio aparecía como un deber de "profesar dos verdades opuestas". Y aunque reconocía que la situación lo obligaba a apoyar una en lugar de la otra, al final se vio invadido por la repulsión que asalta a todo hombre honesto cuando se ve llevado a un extremo que no desea ocupar. *Pensées*, p. 865; *cf.* Montaigne, *Essais*, III, p. xi.

reconocer las ocasiones y las direcciones apropiadas del movimiento. Si hay algo que agregar acerca de su carácter, es que su hogar natural no es necesariamente un partido intermedio. A menudo, los partidos de centro se llevan el crédito de la moderación, pero muchas veces se trata de una moderación espuria que no tiene nada que ver con la media en acción. Ejerciendo su poder para conservar un equilibrio entre los extremos de los partidos corrientes, que no debe esperarse que corresponda a los horizontes esenciales de nuestra política, suelen mostrar menos temperancia que los extremos mismos.

En una palabra, la política de la media en acción es la adecuación. Habrá polaridades menores y secundarias que a veces atraen nuestra atención y gobiernan nuestra conducta;[5] pero en última instancia la adecuación deberá juzgarse en relación con lo que se ha convertido en la polaridad principal de nuestra política: para la política de la Europa moderna, los horizontes relevantes son la fe y el escepticismo.

IV

Si esta relación de las cosas tiene algún mérito, es el de servir como guía para el razonamiento político; nos ofrece una manera de pensar en nuestra política. Sus limitaciones son obvias, no provee respuestas seguras para ninguna de las preguntas que surgen cuando reflexionamos en la política, y algunas de éstas requieren un contexto diferente (o más estrecho) si han de plantearse en una forma que permita una respuesta. En cualquier caso, ofrece un marco para poner a trabajar nuestras ideas. Nos permite ordenar algunas de las cuestiones más importantes y nos da una idea previa de la forma que deben tener las respuestas para llegar a una conclusión importante. Además, no es insignificante la ayuda que brinda esta manera de razonar incluso cuando estamos considerando los movimientos cotidianos de la política. En

[5] Halifax, Burke y De Tocqueville son ejemplos notables de la aplicación de este principio en lo tocante a lo local y a lo subsidiario.

efecto, sostengo que si el político necesita más que una disposición caritativa, un fondo de sentido común e imaginación para prever los movimientos de sus oponentes, no se trata de una doctrina que le dé soluciones infalibles para sus problemas ni una idea general de las actividades políticas sino de algo intermedio: una visión de su situación, sus límites y sus posibilidades como la que hemos venido investigando. A falta de esto nos quedamos sin ningún sentido de dirección política, y el intercambio de opiniones políticas seguirá siendo tan estéril como lo es de ordinario.

En este cuadro de nuestras dificultades políticas, ¿cómo interpretaremos nuestra situación actual y a qué conclusiones nos lleva? Supongo que la conclusión más obvia que surge de esta manera de pensar en lo que afrontamos es que la política de la fe está en ascenso. La invitación al poder ha resultado irresistible; la ambición de gobernar nos ha avasallado. Si sólo ocurriera que los gobiernos y partidos que están en el poder en todas partes tuviesen los ojos puestos en dirección de este extremo, sería una gran exageración decir que la política de la fe se ha establecido como el estilo favorito. La base de esta observación es que ningún régimen puede esperar permanecer en el poder y ningún partido puede esperar ser escuchado si no aparenta, por lo menos, que mira en esta dirección. El programa de cada partido se escribe en el lenguaje de la fe; la empresa de todo gobierno se concibe en el idioma de la fe. Y el regalo político más notable de Europa al resto del mundo no son las instituciones representativas ni el gobierno "popular", ni siquiera alguna forma de gobierno en absoluto, sino la ambición y la inspiración de gobernar y ser gobernados a la manera de la fe. Tampoco es éste un giro que las cosas hayan tomado repentina o recientemente: el siglo XVII tuvo sus aventuras en esta dirección, y la marea ha crecido en esta dirección durante 150 años por lo menos.

Hay algunos observadores que toman esto como señal de una aprobación providencial del estilo, o bien, si no atribuyen el ascenso de la política de la fe a la bendición de Dios o a la gracia de la historia, encuentran en ello la prueba de sus méritos inherentes o de su peculiar adecuación a la situación contemporánea. Por supuesto, es inevitable que tenga alguna

pertinencia para algunas características de nuestra situación; en la medida en que esta misma ha llegado a ser condicionada por el ascenso de este estilo de gobernar, es de esperarse que así sea. Sin embargo, está claro que esta creencia en la bondad sin mácula de la política de la fe pertenece a alguna otra manera de reflexionar en la política que es distinta de la que he venido examinando. Basta recordar la generación, el carácter y la "forma" de este estilo para percibir que quienes lo han marcado como favorito lo han juzgado muy mal. La ascendencia por el poder de la esperanza amada no es razonamiento; por extraño que parezca, la fuerza bruta aliada a la mera rapidez nunca ha generado una criatura satisfactoria. No hay duda de que en algunas pistas ganará una o dos carreras cortas; no hay duda de que existen condiciones que favorecen sus posibilidades. Es capaz de hacer una buena arrancada, muestra gran rapidez durante cerca de 200 metros y actúa bien en las pendientes descendentes. Pero en la carrera larga, este carromato candidato al gran premio está destinado al desencanto.

La actividad política de la Europa moderna, en la explicación que he adoptado para ella, es un movimiento entre dos polos y la política de la fe es sólo la "carga" de uno de ellos. Es un estilo de gobernar extremoso que, cuando actúa solo, resulta autodestructivo. Y entre más decisivamente se incline nuestra actividad política hacia este extremo, más plenamente será contraproducente. Además, si todavía no nos convencen las pruebas de incapacidad que descubre el simple análisis de su carácter, será imposible permanecer impávidos ante la condición que el ascenso actual de la fe ha impartido a nuestra política. Cuando consideramos tanto este impulso a la "perfección", que se ha convertido en la guía principal de la actividad política europea, como la sublime confianza que nos está alejando de modo tan rápido de un pasado ignorante que ahora está felizmente en ruinas, o la fe en la que la historia importante es la crónica de la operación de este impulso y en la que todo lo que la obstruya es malo y está en proceso de ser cancelado para siempre; cuando consideramos cómo los fieles servidores de este impulso, emocionados por haber sacado cuatro ases, apuestan de inmediato al máximo y pien-

san que no importa cómo jueguen la mano; cuando consideramos con qué esperanzas una nación tras otra ha tomado esta dirección con la atención fija en lo que pudiera cosechar en el camino y sin reparar en la némesis que le espera al final, y cuando consideramos que todo esto se construye sobre nada moralmente más sustancial que el poder que lo posibilitó, quizá podamos preguntarnos si no debiéramos tomarlo como un caso de sonambulismo o como una aberración antes que una peregrinación.

Pero ésa no es exactamente la imagen que propone el razonamiento político que estamos practicando. Este pasaje de la historia de nuestra política no es una mera aberración ni (como se considera a sí misma) la orientación final de nuestra actividad política: es una fuga hacia uno de los extremos de los que es capaz nuestra política compleja. En este instante, todos los defectos de este extremo se han revelado inequívocamente. Las aventuras anteriores en tal dirección sólo insinuaban lo que ahora se revela, porque estaban impulsadas por un poder menos extenso y frenadas por un escepticismo más vivaz. En consecuencia, la mera denuncia está fuera de lugar. Debemos reconocerla no en sus propios términos, como una simplificación final de nuestra política, sino como la búsqueda exclusiva de una de sus posibilidades. Y el hecho de *no* buscarla no equivale a ser "reaccionario" ni a confesar una traición.

En una manera compleja de hacer política resulta apropiado sobre todo que la actividad política conserve su libertad de movimiento alejándose perpetuamente de cualquier extremo que amenace con destruirla. He llamado "estibador" al hombre que tiene esto en el primer plano de su entendimiento. Y su tarea en la situación actual es clara: se trata, primero, de volver a comprender la complejidad de la política moderna. En las circunstancias actuales, es posible que ésta sea su tarea más difícil: el ascenso de la fe lo ha oscurecido y, de hecho, casi destruido a fuerza de imponer una sencillez falsa a nuestra política. Segundo, se trata de renovar la vitalidad del escepticismo político para que este polo pueda ejercer otra vez su atracción. Tercero, en su participación en la política, el estibador debe acomodar su peso contra la corriente,

no para hacer que fluya hacia el extremo opuesto, sino para llevar nuestra actividad política a esa región media del movimiento donde es sensible a la atracción de sus dos polos y no se inmoviliza en ninguno de sus extremos. Y puede hacerlo confiadamente, porque la corriente a la que se opone no está santificada por Dios ni por la historia; su dirección no es inevitable ni rentable. Pero aquí hay que observar de nuevo que esta tercera tarea es una para la que hay margen dentro de cada uno de los partidos y alineamientos políticos de la política europea moderna, todos los cuales están ahora profundamente condicionados por el ascenso de la política de la fe, aunque, por supuesto, algunos mucho más que otros. Los movimientos que deberá realizar precisamente el "estibador" dependerán de la posición en que se encuentre; pero, por ahora, dondequiera que esté se dará a conocer como partidario del escepticismo y reconocerá a los partidarios del poder (dondequiera que aparezcan) como sus oponentes naturales.

Si estas tareas sólo pudieran realizarse creando hábitos de conducta hasta ahora desconocidos, integrarían una empresa inútil y estéril; en efecto, ésta sería sólo otra manera de decir que el estilo de gobernar de la fe es la única opción de nuestra manera de hacer política; pero no ocurre así. Por mucho que se haya ocultado la complejidad de nuestra política, nunca ha sido eliminada, y en este sentido la tarea del "estibador" consiste en rescatar nuestra actividad política de una concepción burdamente errada. En realidad, todavía hay recursos abundantes, no corrompidos por el ascenso de la fe, que podría utilizar el "estibador" en su situación actual. Desafortunadamente, la versión del gobierno parlamentario inglés que se ha difundido por el mundo es el hijo bastardo de la fe (el "gobierno popular" al servicio de la perfección), pero subsisten al servicio del gobierno los recursos de un escepticismo todavía íntegro, y aunque los escritores pertenecientes a la gran tradición escéptica (no todos ellos escépticos totales, por supuesto) —San Agustín, Pascal, Hobbes, Locke, Halifax, Hume, Burke, Paine, Bentham, Coleridge, Burckhardt, De Tocqueville, Acton—, si bien por algún tiempo, han sido desplazados en el favor popular por los gurús de la fe, sólo esperan a ser llamados de nuevo y reinterpretados. Es posible que

ninguno pueda hablar directamente a esta generación, pero en este sentido están mejor ubicados que los apóstoles de la fe, quienes durante dos siglos sólo se han repetido a sí mismos. Y en mi opinión no hay mejor punto de partida para un renovado intento por entender y modernizar los principios de la tradición escéptica en nuestra política que el estudio de Pascal y de Hume.

V

Queda por considerar lo que esta forma de ver las cosas, esta manera de razonamiento político, aporta a nuestra comprensión y al manejo de la ambigüedad de nuestro vocabulario político.

En toda interpretación de la política de la Europa moderna, la ambigüedad del lenguaje político es lo bastante notable para ser investigada, y en nuestra interpretación aparece como el emblema de lo que es más característico en este momento de nuestra política: es un reflejo de la ambivalencia de nuestras actividades políticas. Por lo tanto, no debe entenderse como un invento del diablo para hacernos ver doble y otorgar erradamente nuestra lealtad, ni como una señal de derrota o de fracaso, ni simplemente como una corrupción descuidada o artificiosa de los significados adecuados de las palabras. Por el contrario, tal ambigüedad es intrínseca de nuestra política y constituye una de las pruebas más convincentes de que la política de la Europa moderna es compleja y no simple: si apuntara a una sola dirección, si en efecto estuviese ya inmovilizada o en proceso de adherirse a uno de sus horizontes y no tuviese ningún espacio para moverse, entonces (y por esa razón) sería inequívoco nuestro vocabulario. Además, esta lectura de nuestra política, al revelar los extremos históricos que limitan y rigen las direcciones aceptadas en la política europea moderna, revela también el carácter preciso de la principal ambigüedad de nuestro lenguaje. Porque estamos atrapados entre estas direcciones particulares, las palabras de nuestro vocabulario político han llegado a poseer su abanico particular de significados y por ende, han llegado a ser ambiguas en esta forma particular.

La primera conclusión que propongo es que podemos eliminar esta ambigüedad con sólo imponer a nuestra política un carácter simple (una sola dirección de la atención) que ahora no posee. Pero dado que las simplificaciones disponibles son como son, la imposición de un carácter simple no es sólo imposible sino también indistinguible del fracaso. En algunas circunstancias, puede existir y ser apropiada una sola manera de hacer política; pero en otras, implicaría la inmovilización de nuestra política en uno de sus extremos, ninguno de los cuales es capaz, por sí mismo, de ofrecer una manera concreta de practicar la política. En suma, la empresa de acabar sencillamente con la ambigüedad del vocabulario político de la Europa moderna es una quimera.

Pero nuestra interpretación de la política moderna nos deja algo más que esta conclusión negativa. Llama nuestra atención sobre los beneficios prácticos de esta ambigüedad: su poder para modificar la violencia de los extremos y para mediar entre ellos. Por supuesto, hay algunos peligros en el aprovechamiento de este beneficio, pero tal aprovechamiento ofrece una oportunidad que sólo despreciarán quienes, seguros de lo apropiado de buscar la "perfección" y de la dirección en que se encuentra, descuidan todo lo que haya en el camino; sólo la política de la fe cree que la ambigüedad no importa. Pero sentirse cómodo con una manera compleja de hacer política y saber cómo manejarla equivale a poder disfrutar sus beneficios prácticos sin permitir que dé lugar a confusiones intelectuales. Si la actividad política fuese un argumento destinado a elucidar o "probar" la verdad de las proposiciones, esto sería difícil; pero no ocurre así en la Europa moderna. La política es una conversación entre intereses diversos, en la que se salva de una colisión violenta a las actividades que circunstancialmente se limitan de manera mutua, y en este caso las palabras que tienen cierta amplitud de significado (aquellas que tienen una gama continua de significados en la que los extremos se median recíprocamente) pueden servirnos a veces mejor que un vocabulario científico destinado a excluir toda duplicidad.

Sin embargo, esta manera de comprender la política moderna no aplaude simplemente la ambigüedad de nuestro len-

guaje político ni lo deja del todo incólume. Haber percibido el terreno y el alcance de la ambigüedad equivale a privarla de algo de su poder de confundir. Además, nos coloca en posición de reconocer las diferencias y las disparidades notables y de observar las afinidades importantes.

Considérese, por ejemplo, la palabra "democracia". Es una palabra múltiple que se refiere a dos conjuntos de ideas diferentes. Denota cierta noción de la autorización o constitución del gobierno: es una respuesta al problema de la "permanencia de los magistrados"; significa una manera de reunir el poder del gobierno y de controlar sus actividades. En este sentido, está vinculada a diversas "instituciones" llamadas "populares", como los parlamentos elegidos y los ministros que deben rendir cuentas. Pero en el habla común, la palabra significa también algo más: denota la actividad gubernamental orientada en cierta dirección. Y aquí podría significar que el gobierno viró en dirección de la fe o que lo hizo en la del escepticismo: los dos estilos corrientes de gobernar se han apropiado de la palabra, y pueden hacerlo porque las instituciones "populares" vinculadas a una autorización del gobierno llamada "democrática" pueden interpretarse en cualquiera de estas direcciones. Sin embargo, está claro que en primer lugar lo importante es la manera de gobernar, porque ésta es la que determina cómo se entenderá la autorización o la constitución del gobierno. Si es la de la fe, se entenderán las "instituciones" sólo en lo tocante al poder del que pueden dotar al gobierno, y se reconocerá que la virtud de las instituciones "populares" es su capacidad de dar al gobierno más poder que cualesquiera otras. La "democracia" es superior a la "monarquía" porque genera más poder; el "derecho divino" no puede competir con un plebiscito como fuente de poder; y toda extensión del derecho de voto se considera una adición al poder que se encuentra a disposición del gobierno. Por otra parte, si la manera es la del escepticismo, las "instituciones" que estamos considerando se entenderán principalmente de acuerdo con su capacidad para controlar al gobierno, y la virtud de las instituciones "populares" será su supuesta capacidad de hacerlo con eficiencia y economía. La "democracia" es superior a la "monarquía" porque protege mejor a la comu-

nidad contra la realización de proyectos parciales favorecidos por el gobierno; un plebiscito no puede competir con una Cámara de los Comunes como instrumento de control continuo sobre el gobierno; y se acepta que toda extensión del derecho de voto dota de una base más amplia y de mayor autoridad a este control.

Sin embargo, como hemos visto, la actividad del gobierno en el mundo moderno es raras veces, si acaso, una cuestión de "sí o no". Hay una escala continua, determinada por los grados de sensibilidad que muestra cada régimen a los polos entre los que se mueven todos los gobiernos modernos.[6] En consecuencia, la mera defensa o el mero ataque a la "democracia" es una actividad carente de sentido: es el vestigio de una época remota en la que se distinguía a los gobiernos sólo por la fuente de su autorización porque (debido a una ausencia general de poder) no había en la práctica ninguna posibilidad de diferenciar la manera en la que actuaban. Y la pregunta formulada desde mediados del siglo pasado, sobre si puede lograrse que las instituciones "democráticas" funcionen, está mal planteada: lo que realmente se está considerando es si, en las circunstancias contemporáneas, puede impedirse que las instituciones "populares" se vendan enteramente a la política de la fe. Nadie duda de que tales instituciones sean capaces de impedir que el gobierno imponga una sola pauta de actividades a la comunidad. Y cuando la pregunta se reformula de esta manera, advertimos que ya no estamos haciendo lo que creíamos, a saber: investigar las cualidades intrínsecas de las instituciones "populares". Tales instituciones no tienen cualidades intrínsecas, pero pueden operar en cualquiera de los dos estilos corrientes de gobernar. Lo que estamos considerando realmente son las probabilidades

[6] Rusia es un ejemplo notable de la versión baconiana de la política de la fe, apenas matizada por alguna consideración modificadora y establecida (como sería de esperarse) en una comunidad relativamente simple. Lo que la distingue de aventuras anteriores del estilo es el poder inmensamente mayor que está a disposición del gobierno; y lo que la distingue de la mayoría de los otros regímenes europeos que han avanzado decisivamente en dirección de la fe es el grado en que se ha liberado de todo vestigio del influjo del escepticismo. Lo opuesto al "comunismo" actual no es el "capitalismo" (que no es una manera de gobernar en absoluto), sino el "escepticismo".

de que el estilo escéptico de hacer política recupere su vitalidad y restablezca en nuestras instituciones y en nuestra manera de gobernar su complejidad oscurecida y su movilidad perdida.

Cuando se preguntó a Confucio qué haría primero si fuese designado gobernante, replicó: "Lo único necesario es rectificar los nombres".[7] Quería decir que las "cosas" no podrían "enderezarse" jamás mientras que las palabras siguiesen siendo equívocas.[8] Por supuesto, la observación era apropiada para la política de la situación, en la que el gobierno no se hallaba presionado entre dos direcciones opuestas. Para nosotros, para quienes la ambigüedad del lenguaje es el reflejo de la ambivalencia de la actividad, resulta menos apropiada. Nuestro problema es que sólo podemos disfrutar de una manera compleja de gobernar a costa de un vocabulario político equívoco. Sin embargo, esa observación no deja de tener importancia para nosotros, y la virtud de la manera de razonamiento político que he venido investigando, si es que tiene alguna, reside en su aceptación de lo que es innegable y en su utilización aún mejor de tal noción. Centrar nuestra atención en sus bases y en su carácter propio hace de la ambigüedad de nuestro lenguaje un servidor y ya no un amo, y de paso provee un medio para suprimir algunas de las confusiones menores en nuestra manera de hablar de la política: se advierte que los conflictos secundarios son secundarios y que las discrepancias falsas son falsas.

[7] *Analects*, XIII. p. iii.
[8] *Ibid.*, XII. p. xvii.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abdul, Hamid II: 81, 81n
absolutismo: 54, 55, 123, 160n
Acton, Lord: 25, 90n, 169
Adams, G. B.: 112n
adecuación: 164, 165, 166, 174
agente: 43, 130n
Agreement of the People: 104
Agustín, San: 115, 169
aleación: 33, 34, 35, 36
alegoría de la cueva (Platón): 19n
ambigüedad: 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 126, 127, 157, 158, 159, 163, 170, 171, 172, 174
ambivalencia: 38, 41, 44, 45, 47, 157, 170, 174
anarquía: 42, 43, 52, 59, 59n, 152, 153
antinomismo: 59n, 70, 105, 135, 146
Apolo: 164
aprendizaje utilitario: 86
Aristóteles: 12
armenios: 81, 81n
asociación civil: 15, 16, 16n
asociación empresarial: 15, 16
Atenas (atenienses): 33, 40
autoderrota (fracaso): 143, 146, 147, 151, 167, 171
autodestrucción (contraproducente): 128, 132, 145, 152-153, 167
autolimitación: 140, 142, 144, 147, 148, 153
autoridad (autoridades): 79, 80, 80n, 87, 90, 108, 132, 137, 146, 147, 148, 163, 173
autorización (del gobierno): 27, 43, 44, 54, 55, 79n, 80n, 82-83n, 96, 119, 172, 173

Babel, torres de: 21
Bacon, Francis (baconiano): 13, 69-70, 83-88, 90, 92, 94, 94n, 95, 96, 97, 105-106, 109, 110, 112-113, 132, 133, 159, 173n
Bates, Caso de: 69n
Bayle: 114
Beamtenstaat: 130n
Bentham: 107, 115, 118, 119, 169
Berkeley: 162
Bevan: 98n
Beza, Theodore: 95
Biblia: 90
bien común: 22, 23n, 54, 60, 118
"bienestar": 51, 68, 70, 95
bienestar: 84, 86, 87, 93, 137, 139, 146n
Bodin: 94n
Bonald: 85n
Boyle: 162
braunistas: 91
Brunschvicg: 134n
Buffcoat: 105, 105n
Burckhardt: 169
Burke: 107, 115, 116, 118, 165n, 169
Burton: 20, 94n, 109
Butterfield: 116n

Calhoun: 115
Cámara de los Comunes: 173
cambio: 46, 53, 62, 63, 113, 125, 133, 144, 145, 164
Cambridge Economic History of Europe: 11, 141n
Cambridge: 12
campesino calabrés: 32
caos: 83, 158
capitalismo: 41, 173n
"cargas" (polos): 157, 160, 167
Carlos I: 105n
catolicismo: 11
cesarismo: 55
Chamberlagne, E.: 94n
Character of a Trimmer (Halifax): 19, 20n, 162, 163
Chateaubriand: 85n
Cicerón: 68, 68n, 69, 70
civilidad: 16
clasicismo: 41
colbertismo: 106
Coleridge: 115, 169

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos 7
Introducción del compilador 9

I. *Introducción* 25
II. *Identificación de la ambigüedad* 48
III. *La fortuna de la fe* 75
IV. *La fortuna del escepticismo* 101
V. *La némesis de la fe y del escepticismo* 126
VI. *Conclusión* 155

Índice analítico 175